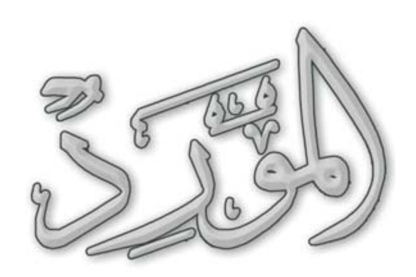


مجلة تراثية فصلية محكمة

تصدرها دار الشؤون الثقافية العامة / وزارة الثقافة

السنة(٣٩) المجلد التاسع والثلاثون/ العدد الثاني ٢٠١٢م/١٤٣٣هـ

البريد الالكتوني dar_iraqculture@yahoo.com

عنوان المراسلة

دار الشؤون الثقافية العامة / حي تونس- الأعظمية ص.ب: ٤٠٣٢ :بغداد/جمهورية العراق هاتف ٤٤٣٦٠٤٤ فاكس:٤٤٦٧٦٠

المشاركة السنوية

أفراد/١٢٠٠٠ دينار: مؤسسات ٢٢٠٠٠ دينار/ داخل العراق.... أفراد /٨٢ دولار.. مؤسسات /٦٢ دولار/الدول العربية

أفراد٨٧/دولار.... مؤسسات/٧٢ دولار/الدول الاجنبية

المحتوى

في هذا العدد

دراسات فكرية وتاريخية

نص ونقد

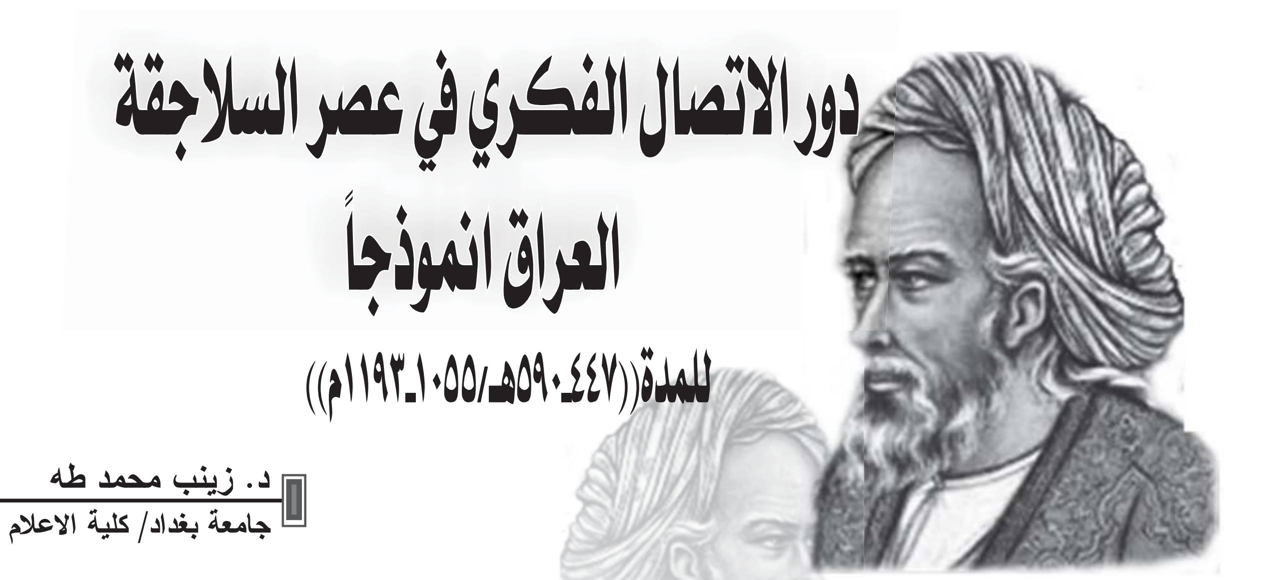
دراسات أدبية ولغوية

نصوص محققة

عرض ونقد

بيلوغرافيا

فضاءات ثقافية



دور الاتصال الفكري في عصر السلاجقة العراق انموذجاً

للمدة ((٤٤٧-٥٩٠هـ/١٠٥٥-١١٩٣م))

د. زينب محمد طه
جامعة بغداد/ كلية الاعلام

المقدمة:-

يعد عصر السلاجقة في العراق للمدة ((٤٤٧-٥٩٠هـ/١٠٥٥-١١٩٣م)) من العصور المهمة في الناحية الفكرية عامة والثقافية خاصة بالرغم من أنهم كانوا قد سيطروا على مقدرات الخلافة العباسية سياسيا إلا انه تميز بنشاط فكري وثقافي اخذ يسعى فيه السلاجقة سواء على مستوى السلاطين أم رجال الدولة فكان لهم الاتصال الفكري مع المجتمع العراقي كل فئاته الاجتماعية من علماء ومثقفين وغيرهم من الناس، ولعل غايتهم في ذلك إقامة علاقة طيبة بين الطرفين والتواصل معهم، لاسيما إنهم كانوا غرباء عن المجتمع العراقي فأرادوا بذلك التقرب إلى المجتمع وتغيير نظرة الناس وتفاعلهم معهم فكان لا بد من كسبها وإرضائها وقد تحقق ذلك في عدة ميادين. وقبل الإشارة إلى تلك الميادين لا بد من القاء نظرة على أصل السلاجقة ومن عاصرهم من الخلفاء العباسيين.

السلاجقة مجموعة من القبائل التركية التي عرفت باسم (الغز) وسموا بهذا الاسم نسبة إلى جدهم سلجوق بن دقاق، سكنوا بلاد ما وراء النهر وتعرف اليوم ((تركستان)) وفي القرون ((٤،٣،٢هـ/ ٨،٩،١٠م)) خاضوا معارك كثيرة حاولوا بها السيطرة على الكثير من المدن في السنوات ((٤٣١-٤٤٧هـ/١٠٣٩-١٠٥٥م)) وجرت مراسلات بينهم وبين الخلافة العباسية اظهروا فيها الولاء والطاعة لها، فساندتهم وسمحت لهم بدخول بغداد خاصة ان الأوضاع السياسية فيها كانت مشجعة على ذلك، وبدخولهم بغداد أصبحوا قوة كبيرة في العالم الإسلامي بعد ان سيطروا على مقاليد الخلافة وتحكموا في الشؤون الدنيوية مع احتفاظ الخليفة بمنصبه الروحي والديني[1]، وقد عاصرهم العديد من الخلفاء العباسيين منذ دخولهم بغداد حتى تم القضاء على نفوذهم فيها ومنهم:- الخليفة القائم بأمر الله ((٤٢٢-٤٦٧هـ/١٠٣١-١٠٧٥م))، ثم جاء بعده على التوالي المقتدى بأمرالله((٤٦٧-٤٨٧هـ/١٠٧٥-١٠٩٤م))،

والمستظهر بأمر الله((٤٨٧-٥١٢هـ/١٠٩٤-١١١٨م))، والمسترشد بالله((٥١٢-٥٢٩هـ/١١١٨-١١٣٥م))، والراشد بالله((٥٢٩-٥٣٠هـ/١١٣٥-١١٣٦م))، والمقتفي لأمر الله ((٥٣٠-٥٥٥هـ/١١٣٦-١١٦٠م))، والمستنجد بأمر الله ((٥٥٥-٥٦٦هـ/١١٦٠-١١٧٠م))، والمستضيء بأمر الله ((٥٦٦-٥٧٥هـ/١١٧٠-١١٨٠م))، واخيراً الخليفة الناصر لدين الله((٥٧٥-٦٢٢هـ/١١٨٠-١٢٢٥م)).

وتميزت هذه الحقبة بانتعاش للخلافة العباسية ومحاولتها التخلص من سيطرة السلاجقة على مقدراتها وقد بدأت تلك المحاولات في زمن الخليفة المسترشد بالله الذي حاول الاستفادة من حالة الصراع التي سادت البيت السلجوقي واحلال الفرقة بين صفوفهم وانتهت تلك المحاولات بمقتل الخليفة المسترشد بالله بعد ان وقع اسيرا في يد السلطان مسعود[٢].

الاتصال لغة واصطلاحا:-

الاتصال لغة:

هي لفظة مشتقة من الفعل وَصَلَ وأصل حروفها الواو- الصاد- واللام التي تدل على ضم الشيء إلى الشيء أي (وصل الشيء بغيره)[٣]، والوصلة بضم آخرها مصدر الاتصال أي ما يصل بين الشيئين. وقد ورد مفهوم الاتصال بمعنى الإبلاغ عن الشيء والمعرفة والعلم به أي (وَصَلَ إليه وأوصَلَهُ إياه) بمعنى أبَلَغَه إياه و عَلمُهُ[٤].

أما في الاصطلاح: فهي لفظة مأخوذة أو مشتقة من اللفظة Communication التي تعني التواصل أو التفاعل والمشاركة[٥]، ويعني نقل وتبادل الخبرات والمعلومات والآراء والشعور والإحساس والاتجاهات وطرائق الأداء والأفكار من شخص إلى اخر أو إلى مجموعة افراد[٦]. فالاتصال عملية مشتركة يلتقي فيها طرفان أو اكثر وتقوم على أساس وجود طرف يقوم بايصال فكرة أو عمل أو موقف معين إلى الطرف الاخر حيث يتم تفاعل بعضهم مع بعض بغض النظر عن الزمان والمكان.

وعلى الرغم من هيمنة النفوذ السلجوقي على العراق والسيطرة على مقدرات الخلافة عقودا طويلة قاربت القرن ونصف القرن إلا أنها لم تخل من الاتصال الفكري والثقافي، ومن ابرز مظاهر هذا الاتصال هو:-

١- **انشاء المدارس**: تعد المدارس من المراكز العلمية المهمة التي تضطلع بدور إيصال رسالة ثقافية علمية بتعليم عدد من الطلبة فيها، وتميز العصر السلجوقي في العراق من (٤٤٧-٥٩٠هـ/١٠٥٥-١٠٩٣م) لا سيما في بغداد عاصمة الخلافة العباسية بوجود عدد كبير من المدارس وكثرة طلابها، وفضلاً عن الدور الثقافي والعلمي الذي تقوم به المدارس فان لها دورا اتصاليا فهي تعد وسيلة من وسائل الاتصال الجماعي المباشر القائم على جمع عدد كبير من الطلبة بمختلف فئاتهم الاجتماعية من الخاصة والعامة والتقاء بعضهم ببعض خاصة انهم كانوا يردون إليها من مختلف البلدان من خلال حلقات العلم والمناظرات التي تعقد بينهم وبين الشيوخ والاساتذه من جهة عبر الحوارات والمناقشات التي تتم فيها وبين بعضهم فتعمل على نقل خبراتهم ومعارفهم فيما بينهم.

هذا فضلا عن الاتصال بين الطلبة والموظفين والمشرفين على تلك المدارس في أماكن سكناهم فيها في الغرف المخصصة لهم، فمن الطبيعي ان تؤدي كل تلك الجهود والإمكانات المادية والمعنوية الى استقطاب عدد كبير من الطلبة للدراسة فيها ثم رجوعهم إلى بلدانهم مزودين بالعلوم والمعارف والخبرات ونقلها اليهم فكانوا

كحلقة الوصل بينهم وبينها، فهذا السبكي ينقل عن أبي اسحق الشيرازي قوله: ((خرجت إلى خراسان فما بلغت بلدة ولا قرية إلا وكان قاضيها أو مفتيها أو خطيبها إلا تلميذي أو من أصحابي)) [٧]. فكانوا يماثلون دور الرسل في مهامهم ولكنهم رسل علم، ليس لواجبات أخرى.

ومن ابرز وأشهر مدارس العصر السلجوقي النظامية: وهي مجموعة من المدارس التي ترجع في تأسيسها إلى الوزير السلجوقي نظام الملك[٨] ومنه أخذت اسمها النظامية، ومنها نظامية بغداد التي تم افتتاحها عام((٤٥٩هـ/ ١٠٦٦م))[٩]، والتي هي جزء من مجموعة المدارس النظامية التي أنشئت في مدن عديدة منها البصرة ومرو والموصل ونيسابور وهراة وغيرها. والتي دعمها الوزير نظام الملك بالأموال ووقف لها الأوقاف وقد خدمت الثقافة العربية الإسلامية بنشاطها اذ تخرج فيها عدد كبير من الطلبة كان لهم ثقلهم في حقول العلم والمعرفة كما أنها اهتمت بنشر وتدريس الفقه الشافعي.

هذا فضلاً عن رغبة الكثير من العلماء في المجيء إليها والتدريس بها وعقد المناظرات والمناقشات التي تجمع بين الأساتذة والطلبة فيها، فتؤدي دورها العلمي والثقافي فتكون فرصة للتقارب والتواصل وتعميق العلاقات الإنسانية والاجتماعية.

٢ـ **انشاء الربط**[١٠] وخزائن الكتب: شهدت بغداد في العصر السلجوقي بناء الربط التي تميزت هي الأخرى بدور متميز من الحركة الثقافية والاجتماعية، فكانت تقام في تلك الربط مناقشات ومحاضرات وحلقات الوعظ فأدت خدمات ثقافية جليلة فأصبحت مواضع للتأليف والقراءة فكانت مجمعا لطالبي العلم، هذا فضلاً عن دورها الاجتماعي فهو مكان لاجتماع والتقاء الزهاد والصالحين وتقدم خدمات اجتماعية مثل إيواء العاطلين والفقراء ولقاء بعضهم ببعض.

ونذكر على سبيل التمثيل منها:

١ ـ **رباط بهروز**: الذي أنشأه بهروز شحنة بغداد للصوفية قريبا من النظامية عام (٥٠٢هـ/١١٠٧م) ويعرف برباط الدرجة[١١].

٢ ـ **رباط الرملة**: الذي أنشأه الخليفة الناصر لدين الله عام (٥٨٤هـ/١١٨٨م) إلى جانب تربة زوجته سلجوقة خاتون بنت قلج ارسلان، ويعرف برباط الأخلاقية[١٢]. وغيرها العديد من الربط التي أنشئت في تلك السنوات.

كما رافق إنشاء تلك الربط إنشاء لخزائن الكتب التي أوقفت من اجل ان ينتفع الناس بما فيها من علوم والتي كانت لها آثار واضحة في نشر تلك العلوم وتداولها، من تلك الخزائن:

١ ـ **خزانة الكتب** التي أنشأها الوزير السلجوقي عميد الملك ابو نصر محمد الكندري وزير السلطانين طغرلبك والب ارسلان عام (٤٥١هـ/ ١٠٥٨م)[١٣].

٢ ـ **خزانة الكتب** في المدرسة النظامية وفيها حوالي ستة آلاف مجلد.

٣ ـ **خزانة كتب** الرباط الخاتوني السلجوقي وهي التي وقفها الخليفة الناصر لدين الله في رباط زوجته سلجوقة خاتون في الجانب الغربي من بغداد، وغيرها من خزائن الكتب، لذا نلاحظ ان هذه الربط وخزائن الكتب مكان لتلقي العلوم وأسهمت في تطوير الحركة الفكرية في العراق.

٣ ـ **مجالس العلم**: هي واحدة من مراكز الحركة الفكرية في بغداد خاصة وفي العراق عامة تقوم بنشاطات اعتاد العلماء على إقامتها على شكل حلقات تتناول مجالات متعددة علمية، دينية وحظيت تلك المجالس

باهتمام السلاجقة سواء من السلاطين أم من ارباب الدولة خاصة وانها شاهد على مدى اهتمامهم وحبهم للعلم والعلماء ورعايتهم لهم ولهذه المجالس دور اتصالي واسع ومهم من خلال لقاء وجمع ارباب الدولة السلجوقية العلماء واختلاطهم بالحاضرين اي مع المجتمع فتكون وسيلة للتقارب والتواصل الانساني والثقافي من خلال ما يجري فيها من حوار ومناقشة واحاديث فمنها تصل العلوم والمعارف إلى الاخرين، هذا من جانب ومن جانب اخر ان حضور السلطان السلجوقي تلك المجالس له جانب اعلامي في اثارة انتباه الناس على اهتمامه بالعلم وسعيه في تقديم خدمة لهم خاصة ان بعض ما كان يدور في تلك المجالس يلاقي قبولاً عند السلطان وينعكس تأثيره على حياتهم فتكون سبيلاً للتقرب فيما بينهم فينال احترام الناس له، كما حدث في عام (٤٩٨هـ/١١٠٥م) عندما حضر الوزير سعد الملك وزير السلطان محمد بن ملكشاه مجلس العلم الذي عقده العالم ابو عبدالله الطبري في المدرسة النظامية في بغداد ليرغب الناس في حضور تلك المجالس[١٤]. وايضا ما حدث في عام (٥٤١هـ/١١٤٦م) عندما تكلم ابن العبادي الواعظ في جامع السلطان ملكشاه ببغداد وحضر عنده السلطان مسعود[١٥]، فوعظه بكلام ينصحه فيه برفع المكوس عن الناس وتخفيف الأعباء عنهم ليكسب ودهم والدعاء له، فجاء فيه: ((يا سلطان العالم انت تطلق في بعض الأحيان للمغني اذا طربت قريبا مما وضعت على المسلمين من هذا المكس، فهبني مغنيا وقد طربت فهب لي هذا المكس شكراً لنعم الله واسقطهُ عن الناس))، فأشار السلطان بيده أني قد فعلت فضج الناس بالدعاء له وكتب بذلك سجلات ونودي في البلد باسقاط ذلك المكس ففرح الناس بذلك[١٦]، مما يشير إلى استجابة السلطان مسعود للموعظة واثرها الكبير فيه.

كما حظي العلماء والفقهاء بمكانة مرموقة لدى ارباب الدولة السلجوقية وكانوا محل احترام وتقدير لهم.

من ابرز العلماء الذين درسوا في النظامية:

١-ابو اسحق الشيرازي: هو الشيخ ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي الشيرازي، الشافعي، لقبه جمال الدين. ولد عام (٣٩٣هـ/١٠٠٢م) قَدِمَ بغداد في عام (٤١٥هـ/١٠٢٤م)، وتفقه على يد كبار العلماء مثل ابي الطيب الطبري، كان يضرب به المثل في قوة مناظرته وفصاحته، فكان امام الشافعية ومدرس النظامية ببغداد وشيخ عصره رحل اليه الناس من البلدان وقصدوه، حتى قال ذات مرة (خرجت إلى خراسان فما دخلت بلدة الا كان قاضيها أو خطيبها أو مفتيها الا من اصحابي)[١٧].

صنف في الأصول والفروع وكان اماما في الفقه والحديث وفنون كثيرة وله المصنفات الكثيرة، مثل المُذهب في المذهب، اللمع في اصول الفقه والتبصرة وطبقات الفقهاء، عرف عنه الزهد والورع والتواضع والكرم كان ذا مكانة عالية عند الخلافة وعند الناس، حتى أن الخليفة المقتدي بأمر الله ارسله في عام (٤٧٥هـ/١٠٨٢م) رسولا إلى السلطان ملكشاه ونظام الملك في نيسابور وكان كلما مر على بلدة خرج اليه اهلها يستقبلونه وينثرون عليه ويتبركون به ويتمسحون بركابه ما يدل على محبة الناس له ومكانته في قلوبهم.

وفاته:-

توفي ليلة الحادي والعشرين من جمادى الآخرة عام (٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م) ببغداد وصُلي عليه بباب الفردوس من دار الخلافة وشهد الصلاة عليه الخليفة المقتدي بأمر الله وتقدم للصلاة عليه ابو الفتح المظفر ابن رئيس الرؤساء وكان نائب الوزارة، ثم صلى عليه مرة ثانية

جامع القصر وعمل له العزاء ثلاثة ايام بالنظامية، ولما بلغ بنظام الملك خبر وفاته قال((كان من الواجب ان تغلق المدرسة سنة من اجل الشيخ))[١٨].

٢-**الغزالي**: هو الشيخ ابو حامد محمد بن محمد بن احمد الطوسي، الشافعي الغزالي حجة الاسلام، لقبه زين الدين. ولد بطوس عام (٤٥٠هـ/١٠٨٥م) تفقه على يد كبار العلماء مثل الجويني وبرع في كثير من العلوم واجتهد حتى برع في علوم عصره والمناظرة والجدل، وقد ذاع صيته وظهر فضله في مجلس الوزير نظام الملك الذي لا يخلو من المناظرات، فناظر الغزالي الأئمة العلماء في مجلسه وأعجب به فولاه التدريس بالنظامية ببغداد فَقَدِمَ إليها عام(٤٨٤هـ/١٠٩١م) وحضر عنده الأئمة الكبار واعجبوا به فكان له شأن عظيم، غادر بغداد عام (٤٨٨هـ/١٠٩٥م) فحج وتوجه إلى الشام فأقام بها عشر سنين، ثم عاد إلى بلدته طوس ودرس في نظاميتها، وله الكثير من المؤلفات منها: احياء علوم الدين، المنقذ من الضلال و الاقتصاد في الاعتقاد.

وفاته:-

توفي الامام الغزالي يوم الاثنين من الرابع عشر من جمادى الآخرة من عام (٥٠٥هـ/١١١١م) بطوس، وكان قد اسهم بجهد فكري وعلمي كبير في العهد السلجوقي[١٩].

٣-**الشاشي**: الشيخ ابو بكر محمد بن احمد بن الحسين الشاشي، الفقيه الشافعي الملقب بفخر الاسلام، ولد في المحرم عام (٤٢٧هـ/١٠٣٦م) وقيل عام (٤٢٩هـ) تفقه على يد كبار العلماء في عصره مثل ابي يعلي الفراء والشيخ ابي اسحق الشيرازي، ولي التدريس بالنظامية في بغداد ثم عزل عنها، الف كتابا للخليفة المستظهر بالله وسماه (حلية العلماء بمعرفة مذاهب الفقهاء) ويعرف بالمستظهري.

وفاته:-

توفي يوم السبت السادس عشر من شوال عام (٥٠٧هـ/١١١٣م) ودفن إلى جانب الشيخ الشيرازي[٢٠].

الخاتمة:-

من هذا البحث الموجز يتضح لنا ان السلاجقة على الرغم من انهم سلطة احتلال، الا انهم لم يغفلوا عن الاهتمام بالجانب الفكري وخاصة الحياة الثقافية وتشجيعهم لها، عن طريق بناء المدارس وتشجيعهم لحلقات العلم بحضورهم إياها وقد اتخذ هذا الحضور جانبا اتصاليا اعلاميا قائما على الاتصال الجماعي المباشر بينهم وبين الحاضرين الذي يكون تأثيره واضحا في المجتمع العراقي بكل فئاته ويعكس رغبتهم في التقرب والتودد اليهم وتحسين صورتهم امامه فيعمل على تعزيز العلاقات الانسانية



الهوامش

(١) الحسيني: أبو الحسن علي بن السيد أبو الفوارس ناصر (ت ٥٧٥هـ/١١٨٠م)أخبار الدولة السلجوقية، صححه محمد اقبال، ط١، بيروت ،١٩٨٤، ص٢-٣، ١٨-٨، الأصفهاني: عماد الدين محمد بن محمد (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م) تاريخ دولة آل سلجوق، اختصار الشيخ الفتح بن علي البنداري، مطبعة الموسوعات، مصر١٩٠٠م، ص٥-١٠.

(٢) ابن الجوزي: أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج١٠، الدار الوطنية، بغداد ١٩٩٠، ص٤٢-٤٩.

(٣) ابـــــن منظور: جمال الدين محمد بـــــن مكرم (ت ٧١١هـ/١٣١١م) لســـان العرب، ج١٤، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بلات، ص٢٥٢.

(٤) ابن منظور: المصدر نفسه، ج١٤ص٢٥٣.

(٥) امام: د.إبـراهيم، الأعلام والاتصال بـالجماهير، ط٣، مطبـعة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، ص٢٤.

(٦) حـجاب: محمد منير، الاعلام الإسـلامي (المبـادئ، النظرية، التطبـيق) ط٢، دار الفجر للنشـر والتوزيع، القـاهرة ٢٠٠٣، ص١٠٩.

(٧) ألسبكي: أبـو نصر تاج الدين عبـد الوهاب علي بـن عبـد الكافي (ت٧٧١هـ/١٣٦٩م) طبـقـات الشـافعية الكبرى، ج٣ تحقـيق محمود محمد الطناحـي وعبـد الفتاح محمد الحلو، ط١، عيسـى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة بلات، ص٨٩.

(٨) أبو الحسن علي بن اسحق بن العباس الطوسي ولد بـطوس عام (٤٠٨هـ/١١١٧م) كان وزيرا للسلطانين الب ارسلان وملكشاه في المدة من (٤٥٦-٤٨٥هـ/١٠٦٣-١٠٩٢م) عرف بحبـــه للعلم والعلماء وتقربـــه منهم وبـــناءه للمدارس والربــط، توفي عام (٤٨٥هـ/١٠٩٢م). لمزيد من التفاصيل ينظر: ابـــن الجوزي، المنتظم، ج٨ص٢٣١-٢٣٢.

(٩) ابـن الجوزي، المنتظم، ج٨ص٢٤٦، شـلبي د.احمد، موسـوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسـلامية (الخلافة العباسـية) ج٣، ط٨، مكتبـة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٥، ص٤٣٥.

(١٠) الربـط: مفردها ربـاط، هي دار سـكنى المتصوفة، موقـوفة عليهم للاقـــامة والعبـــادة والتزهد والطعام واللبــــاس. أمين: د.حسين، تاريخ العراق في العصر السلجوقي، ج٢، ط٢، دار الشؤون الثقافية، العراق ٢٠٠٦، ص٦٩.

(١١) ابن الجوزي، المنتظم، ج٩ص١٥٩.

(١٢) ابـــن الأثير: أبـــو الحســـن علي بـــن محمد بـــن محمد (ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م) الكامل في التاريخ، ج١٠، ط١، المكتبـــة العصرية، بيروت ٢٠٠٨، ص٤٩.

(١٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٨ ص١١١.

(١٤) ابن الجوزي، المنتظم، ج٩ ص١٤٣.

(١٥) ابـن الجوزي، المنتظم، ج١٠ص١٢٠، ابـن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٩ ص١٠٧.

(١٦) ابـــن كثير، أبـــو الفداء إسماعيل بـــن عمر الدمشقـــي (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م) البـــداية والنهاية، ج١٢، تحقـــيق محمد جودة ومحمد حســـين، ط١، دار الهيثم، القـــاهرة ٢٠٠٦، ص١٧٤.

(١٧) الذهبي: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م) سيد إعلام النبـلاء، ج١٨، تحقيق شعيب الأرناؤط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسـة الرسـالة، بـيروت ١٤٣١هـ، ص٦٣.

(١٨) ابـــن الجوزي، المنتظم، ج٩ص٧، ابـــن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٨ ص١٨٦، ابـن كثير، البـداية والنهاية، ج١٢ص٩٤، الزركلي: خير الدين، الأعلام، ج١، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٠، ص٥١.

(١٩) ابـــن الجوزي، المنتظم، ج٩ص١٦٨-١٧٠، الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٣٥، تحقيق عمر عبـد السلام تدمري، ط٢، دار الكتب العربـــي، بـــيروت٢٠٠٧، ص١١٥-١٢٦، ابـــن كثير، البـــداية والنهاية، ج١٢ ص١٣٤.

(٢٠) ابـــن الجوزي، المنتظم، ج٩ص١٧٩، ابـــن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٨ ص٤٠٥ ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢ ص١٣٧.

قائمة المصادر الاولية والمراجع الحديثة

أ- المصادر الاولية:-

"ابن الأثير: ابو الحسن عز الدين علي بن ابي الكرم محمد بن محمد (ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م)

١-الكامل في التاريخ، المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٨.

"أبـن الجوزي: ابـو الفرج جمال الدين عبـد الرحمن ابـن الجوزي البغدادي (ت٥٩٧هـ/١٢٠١م)

٢-المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الدار الوطنية، بغداد ١٩٩٠.

"ابـن كثير: ابـو الفداء عماد الدين اسماعيل بـن عمر الدمشقـي (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)

٣-البـداية والنهاية، تحقـيق محمد جودة ومحمد حسـين، ط١، دار الهيثم، القاهرة٢٠٠٦.

"ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم (ت٧١١هـ/١٣١١م)

٤-لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر بلات.

"الأصفهاني: عماد الدين محمد بـــن محمد بـــن حــــامد (ت٥٩٧هـ/١٢٠١م)

٥-تاريخ دولة آل سلجوق، اختصار الشيخ الفتح بن علي البـنداري، مطبعة الموسوعات، مصر ١٣١٨هـ.

"الحســيني: ابـــو الحســـن صدر الدين علي بـــن ابـــي الفوارس (ت٥٧٥هـ/١١٨٠م)

٦-اخبار الدولة السلجوقية، عني بتصحيحه محمد اقبال، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٤.

"الذهبي: ابـــو عبـــدالله شمس الدين محمد بـــن احمد بـــن عثمان (ت٧٤٨هـ/١٣٤٧م)

٧-تاريخ الاســـلام ووفيات المشـــاهير والأعلام، تحقـــيق عمر عبدالسلام تدمري، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت ٢٠٠١.

٨-ســير اعلام النبــلاء، تحقــيق شــعيب الارناؤط ومحمد نعيم العرقسوسي مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٣١هـ.

"السبــكي: ابــو نصر تاج الدين الوهاب بــن علي بــن عبــد الكافي (ت٧٧١هـ/١٣٦٩م)

-٩طبقــات الشــافعية الكبرى، تحقــيق محمود محمد الطناحــي وعبــدالفتاح محمد الحلو، ط١، عيســى البابــي الحلبي وشــركاؤه، القاهرة بلات.

ب- المراجع الحديثة:-

"امام: د.ابراهيم

١-الاعلام والاتصال بـــالجماهير، ط٣، مطبـــع الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٤.

"امين: د.حسين

٢-تاريخ العراق في العصر السلجوقي، ط٢، دار الشـؤون الثقـافية العراق ٢٠٠٦.

"حجاب: د.محمد منير

٣-الاعلام الاســلامي، مبــادئ، نظرية، تطبــيق، ط٢، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٣.

"الزركلي: خير الدين

٤-الاعلام، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٠.

"شلبي: د.احمد

٥-موسوعة التاريخ الاسلامي والحضارة الإسلامية، ط٨، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٥.

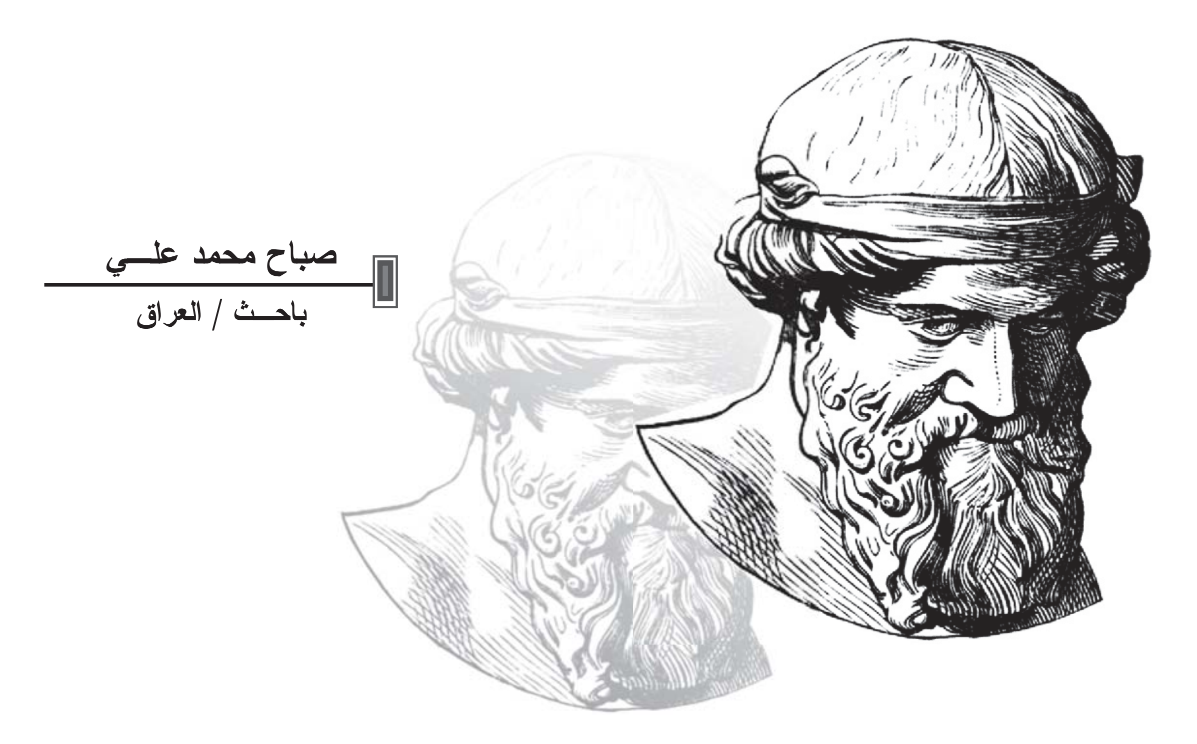
دراسة في مقالة

(في ما بعد الطبيعة)

المنسوبة الى ابي بكر محمد بن موسى الرازي

صباح محمد علـــي

باحــث / العراق



تعد كتابات المفكرين والفلاسفة،كتبا ورسائل ومقالات، من افضل الموارد لمعرفة آرائهم،وفهم فلسفاتهم،ومن ثم تحـل في مكانها الذي تستحقـه من التاريخ . غير أن المحققـين والمؤرخين يواجهون جملة من المشـكلات تتصل بنسبـة عدد من تلك المصنفات الى غير مصنفيهالاسباب عديدة.

ومن المسائل التي يهتم بـها الباحـثون -لا سـيما في التراث والتاريخ الاسلاميين - التثبت من صحـة نسبـة الكتب والرسائل والمقالات الى مصنفيها، فضلا عن صحة ما تتضمنه، وخلوها من سقـم التحـريف والتصحـيف والسقط والزيادة،وينظرون فيها بـعين الناقـد البـصير لتمييز الصحيح منها من الزيف، ذلك انها بدراستها يستند

اليها الباحثون في الوصول الى المقدمات-او هي المقدمات -التي يتوصلون بها الى نتائج ابحاثهم.

ان عدم التثبت من نسبة الكتب والرسائل الى مصنفيها يؤدي الى غلط كثير في نتائج الابحاث.واضافة آراء الى مفكرين لم يقولوا بها،ويتسبب في غمط حقوق المفكرين القائلين بتلك الآراء والحاق الحيف بهم.

ومن المقالات المهمة(مقالة في ما بعد الطبيعة)نسبها ناسخها الى ابي بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف(المتوفى سنة ٣٢٣ هـ)[١] .وهي ضمن مجموع خطي في مكتبة راغب باشا باستنبول تحت رقم(١٤٦٣).وتاريخ استنساخها سنة ٥٢٥ هـ، وصفها فنبه الى نفاستها المستشرق الالماني هيلموت ريتر[٢] (Hellmut Ritter) وفيه ثمانية عشر كتابا ومقالة اولها(كتاب الاعلام بمناقب الاسلام)[٣] لابي الحسن محمد ابن يوسف العامري(المتوفى سنة ٣٨١هـ). وفي الورقات(٩٠و-٩٨و) تضمن(مقالة لابي بكر محمد بن زكريا الرازي في ما بعد الطبيعة)،وترتيبها السادسة عشرة في المجموع[٤].

وسأتناول هذه (المقالة)بالدراسة للتثبت من صحة نسبتها،أهي صحيحة النسبة للرازي الطبيب،أم في نسبتها اليه جرح.وانها لمصنف آخر غيره ؟

تبحث(المقالة)في الطبيعة، وليس لها صلة بمباحث ما بعد الطبيعة -كما يوحي العنوان الذي نحل لها -وكان غرض مصنفها أن ينقض الطبيعة وافعالها،ويفند حجج الفلاسفة القائلين بها -كما يتبين من قراءتها قراءة متأنية -فما يقصد بالطبيعة ؟

فصل ارسطو القول فيها، وقسم الموجودات الى قسمين ، الأول :موجودات بالطبيعة(by nature) مثل اصناف الحيوان والنبات والاجسام البسيطة -اي الارض والنار والماء والهواء -الثاني:موجودات عن صناعة(products of art) مثل السرير والثوب وغير ذلك مما هو من هذا الجنس.وان(الطبيعة)مبدأ وسبب للحركة والسكون.وهي خاصية في الموجودات التي هي(بالطبيعة). اما الموجودات (عن صناعة)فليس فيها مبدأ غريزي للتغيير.اي ليس فيها طبيعة[٥].

وظهر القول بالطبيعة في الفكر الاسلامي منذ أن ترجمت كتب في الطب والفلسفةعن اليونانية والسريانية الى العربية.فاخذ بها الفلاسفة والمترجمون كما أخذ بها جمهرة من المعتزلة البغداديين وابرزهم معمربن عباد السلمي[٦] (عاصر البرامكة).وتنبه عدد من المتكلمين من فرق اسلامية متعددة لا سيما المعتزلة البصريين والامامية.تنبهوا الى خطورة القول بالطبيعة لما فيها من انكار المعجزات التي ثبتتها الاديان السماوية لا سيما الاسلام للانبياء ولغيرهم[٧] ومن ثم تعارضها مع تثبيت النبوات ودلائلها .وبسبب هذا التعارض تصدى عدد من المتكلمين للفلاسفة الطبيعيين وردوا عليهم أقوالهم في الطبيعة ونقضوها عليهم.فتصدى لهم ضرار بن عمرو، وهو معاصر لقاضي القضاة ابي يوسف (المتوفى سنة ١٨٢هـ)[٨] وأفرد في الرد عليهم كتابا[٩].وصنف معاصره هشام بن الحكم(المتوفى سنة ١٩٩هـ) في النقض عليهم[١٠].وكذلك الأمر مع المتكلم المعتزلي جعفر ابن حرب (المتوفى سنة ٢٣٦هـ)[١١].

اما ابو الهذيل العلاف (المتوفى سنة ٢٢٧هـ) [١٢]. وهو من شيوخ المعتزلة البصريين ـ فله كلام في انكار الطبائع[١٣]، ولابي علي الجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣هـ) أقوال عديدة في الرد على اصحاب الطبيعة والتحذير من

أقوالهم لتعارضها مع النبوات والمعجزات[١٤]. ولم يقتصر امر هذه الردود على المصنفين السابقين على زمن مصنف(المقالة) وعلى من عاصره ممن اشرنا اليهم،بل امتد الى المتكلمين الذين جاؤا بعد زمنه لا سيما ابي هاشم الجبائي(المتوفى سنة ٣٢١هـ) [١٥] وابي الحسن الاشعري(المتوفى سنة ٣٢٤هـ) [١٦].ونجد في مصنفات القاضي عبد الجبار الهمداني(المتوفى سنة ٤١٥هـ) ردودا عليهم[١٧] وكتب تلميذه ابوسعيد النيسابوري (المتوفى سنة ٤٠٠هـ)في النقض عليهم[١٨] .وآخرون غيرهم.

وهؤلاء المصنفون من وجوه علماء الكلام ورؤسائهم .

وسار مصنف(المقالة)في هذا السبيل،اي الرد على الفلاسفة الطبيعيين،وتفنيد حججهم،ونقض اقوالهم . وبحث في محاجته الفلاسفة جملة من المسائل الطبيعية مثل دليل وجود الطبيعة،وصلتها بالحركة والسكون، وقواها والصفات التي أُعطيت لها ووصفت بها .ثم تناول فعلها لا سيما تكوين الاجنّة،وحركة الفلك،ومسائل أخر تتصل بها مثل لا نهاية اجسام العالم،وقدم الزمان ولا نهائية المكان وغيرها من المسائل .

وابتدأ(المقالة) :"قال:زعم ارسوطاليس ومن فسر كتبه في المقالة الثانية من(السماع الطبيعي) ان الطبيعة لا تحتاج الى دليل لظهورها واعتراف الناس بها واقرارهم بوجودها[١٩]". ان البدء بتقرير دليل ارسطو ومن فسر كتبه توحي بأنه لم يسقط من اول (المقالة)شيء كثير .

وهذا الدليل عرضه ارسطو في كتابه(الطبيعة) او(السماع الطبيعي) ونورده للتثبت من امانة مصنف(المقالة)وثقته في نقوله.قال ارسطو :"فاما تبيين ان (الطبيعة)شيء موجود فإنه لمما يستحق أن يهزأ به، وذلك ان من الامور الظاهرة أن كثيرا من الموجودات تجري ذلك المجرى .وتبيين الامور الظاهرة بالأمور المخفية انما هو فعل من لا يقدر أن يميز بين الأمر المعروف بنفسه والمعروف بغيره .[٢٠]" .

اما دليل "اعتراف الناس بها واقرارهم بوجودها" فنجده عند ارسطو نفسه .قال:"ومع ذلك فإن الشاك في هذا يعاند الامور الظاهرة.وذلك ان لم يكن الشيء قد يتحرك خارجا عن طبعه – وقد كان قبل ساكنا،لم يكن هناك لا نمو ولا حركة – قسرا فهذا القول الآن يبطل الكون والفساد .ويكاد يبطل الحركة ايضا.وذلك أن الناس جميعا يرون كون الشيء وفساده حركة [٢١]".وقد يكون المصنف أخذ هذا الدليل من شراح أرسطو .

ومن البين أن مصنف (المقالة)كان ثقة في نقله،امينا في تقرير دليل ارسطو .ورد عليه وعلى مفسريه بجوابين، الاول: ان "الشيء لا يصح لاقرار الناس به،كما لا يفسد لاختلافهم فيه.ولو كان حقا لإقرار من أقرّبه،لكان فاسدا باطلا لامتناع من امتنع منه." [٢٢]ثم أوصلهم الى المحال "فيكون الشيء فاسدا صحيحا في حال،وهذا محال."[٢٣].

اما الجواب الثاني :فقد رد عليهم بأن عددا من الفلاسفة القدماء انكروا (الطبيعة)فليس ثمة اجماع .وعندئذ على الفلاسفة الطبيعيين ان يثبتوا ويبرهنوا على وجودها فقال :"ويقال لهم :لم زعمتم أن الطبيعة لا تحتاج الى دليل وقد خالفكم في وجودها قوم من الفلاسفة القدماء ؟"[٢٤]ثم ان الطبيعة ليست بمحسوسة ولا تعرف ببداهة العقول فعليهم اثبات وجودها .

ولم يذكر مصنف(المقالة) اسماء الفلاسفة الذين انكروا وجود الطبيعة.انه – دون ريب – عنى بهم انطيفن وانباذقليس وانكساغوراس وغيرهم .وقد أورد ارسطو آراءهم في انكار الطبيعة[٢٥].ونقل فلوطرخس رأي

انباذقـــليس من كتابـــه الاول(في الطبــيعيات) قـــال :"اما انباذ قليس فإنه لا يقول بطبيعة البتة ولكنه يرى أن الكون بالاجتماع والافتراق،ذلك أنه في كتابه الموسوم بالاول من "الطبيعيات" اورد هذا القـــول بـــهذا اللفظ، اما قـــولــه نصا فهو:"أنه ليس بشيء من الموات طبـــيعة،ولا نهاية للموت المكروه،ولكن اختلاط فقط وابتدال الاشياء المختلفة.وهذا هو المسمى عند الناس طبيعة .

واما انكساغوراس فإنه يوافق انباذقليس في هذا الباب ويرى في الطبيعة انها امتزاج،يعني كوناوفسادا[٢٦]" .

وكان مصنف (المقـــالة)على معرفة وافية ودراية كافية بكتاب ارسطو(الطبيعة)مع شروح عديدة عليه ، وبـــكتاب فولطرخس (في الاراءالطبيعية)، ونقل من كلا الكتابين[٢٧]. فكان على دراية بالفلاســـفة القـــدماء الذين لم يقـــــولوا بالطبيعة وان لم يذكر اسماءهم .

وعكس عليهم ايضا :"ما رأيتم ان قـــال خصماؤكم انهم لا يحتجون على قولهم انه لا طبيعة الى دليل؟[٢٨]" .اذن لا بـــد من مطالبـــتهم بـــــالدليل وهم لم يفعلوا .ثم أوصلهم الى مجالات اخرى،ان كانت افعال النفس بفعل الطبـــاع أم انها ارادية .

وقد ذكر ارسطو ومن فسر كتبه تسع مرات[٢٩].ونقل من ثلاثة من كتبه،وهي:(كتاب الســـماع الطبـــيعي)[٣٠] . وقـــد شرحه عدد من الشراح[٣١].ونقل من شـــروح الاســـكندر الافروديسي وفرفوريوس ويحيى النحوي[٣٢]ونقل من هذا الكتاب مرتين،من المقالة الثانية مرة،ومن المقالة الثامنة منه مرة اخرى[٣٣]. ونقل من مقالة اللام من كتابه(ما بـــعد الطبيعة)[٣٤]. ونقل ايضا من كتابه (في السماء)[٣٥] في رده على مطرودرس على ما حكاه فلوطرخس مـــن ان العوالم بلانهاية .

وذكر يحيى النحوي اربع مرات[٣٦] .ونقـــل من شرحـــه كتاب (سمع الكيان)، وهو كتاب (الطبيعة) لارسطو، وآخذه على ادخاله على نفسه "في حد الطبـــيعة ادخالات واجاب عنها جوابا فاسدا" وكان يحيى النحوي يعدّ عدم الانتقـــال من الموضع سكونا و"ان جملة الفلك ســـاكنة لا يتغير عن حركته وانه لا ينتقل عن جملة موضعه."[٣٧]

وصلة الحـــركة بالانتقـــال كان معروفا متداولا بـــــين المتكلمين واصحاب المقالات المســـلمين، فقـــد ذكر ابـــو عيســـى الوراق(المتوفى ســـنة ٢٤٧هـــ)عن اصحـــاب الطبائع :"كان بعض المتقدمين يزعم ان العالم كان ســـاكنا متحركا[٣٨]".

وهذه اشارة واضحة الى ان رأي يوحـــنا النحـــوي كان معروفا في القرن الثالث للهجرة .

اما مصنف(المقالة)فإنه نقض هذا التمييز بين الحـــركة والانتقال،ورد على يحـــيى النحـــوي رأيه ان جملة الفلك ساكنة وما فيه متحرك.

قال :"هذا محال .فإن لم يكن محالا لم يكن قول القـــائل ان جسما واحدا أسود أبيض في حال،محالا.ويقال له :اذا كانت اجزاء الفلك كلها دائمة الحـــركة،والكل ليس غير الاجزاء، فالفلك متحرك غير ساكن.وكذلك السؤال عنه في قوله:ان الاجرام السمائية في نهاياتها فلذلك هي ساكنة .وليس في عودتها الى نهاياتها مع دوام حركتها ما يدل على سكونها، ولو كانت واقفة في نهاياتها لجاز هذا القول."[٣٩].

ثم تناول قـــوى الطبـــيعة وصفاتها،ذلك ان الفلاســـــفة الطبيعيين وصفوها بما وصفوا بـــه الحـــي المختار العالم الحكيم،وانها لا تفعل الا حكمة وصوابا وتقصد غرضاومع ذلك قالوا عنها :"انها موات غير حية ولا حساسة ولا قادرة ولا عالمة.وهذه مناقـــضة بـــينة واحـــالة ظاهرة .لأن ما

وصفتموها به لا يكون الا من الحي المختار"[40].وبعد ان كشف عن تناقضهم وجه اليهم سؤالا،اذا كانت الطبيعة لا تفعل الا حكمة "كيف يكون الموات حكيما ولا يكون مميزا وناطقا ومحسا؟"[41].ولعله اخذهم بهذه المؤاخذاة من قول انباذقليس في اعتراضه على وجود الطبيعة "انه ليس بشيء من الموات طبيعة."[42].

ان الحجة التي احتج بها مصنف (المقالة) في نقض افعال الطبيعة هو التناقض بين الصفات التي وصفها بها الطبيعيون، اي انها موات تفعل بغير عقل وارادة وبين الافعال التي اضافوها اليها مما لا يفعلها الا الفاعل الحي المختار العالم المريد.ولم ير المصنف أحدا منهم اطلق عليها لفظ الاختيار"الا ما حكاه يحيى النحوي عن فلوطنيس.فإن كان هذا قد جعلها مختارة وهي موات فقد بلغ الغاية في المناقضة ."[43].

وقد جاء رأي افلوطين في ان الطبيعة تختار في التاسوع الثاني من تاسوعاته. قال فيه:"فإن الطبيعة في الحيوانات الأخرى ايضا تختار أفضل ما يكون للاعضاء الرئيسة من مُلك الحيوانات"[44].

ومصنف (المقالة) أقدم من ذكر افلوطين[45].ولكنه لا علم له بكتابه (التاسوعات) شأنه شأن سائر المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين .

وذكر ايضا اسماء عدد من الفلاسفة الطبيعيين والاطباء، مثل :

أبقراط وذكره مرتين[46].وجالينوس وذكره خمس مرات[47]، وانطيفن وانباذقليس.وفلوطرخس.وغيرهم، وجاء ذكر بطليموس عرضا[48].

وذكر ايضا اسماء عدد من الفلاسفة الاسلاميين والمترجمين مثل :"ابي هلال الحمصي المترجم لكتب اليونانيين". وابي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (المتوفى سنة ٢٦٠هـ) وانه "حكي عن ابي يوسف انه كان يزعم ان حركة الفلك واحدة والزمان واحد"[49].بما يوحي أنه لم يقابله. بل كتب (المقالة) بعد وفاته .

وكان من دأب المصنف ان يذكر المعاصرين له:"وزعم من شاهدنا من الفلاسفة"[50]. وذكر منهم اسم ثابت بن قرة الحراني (المتوفى سنة ٢٨٨هـ) ثلاث مرات[51]، وانه سأله وناظره بقوله:"وزعم ان لا حركة الاّ ولها شكل وصورة.وهي محدثة وجميعها قديم .قال :كما انه لا حبة من حبات الحنطة الاّ ولها شكل وصورة وللكر منها شكل وصورة ليس لكل واحد منها. فيقال له:فاخبرنا عن انسان لو أثبت كل انسان اسود بعينه ،هل يجب ان يقول : كل انسان اسود ؟فإن قال :لا.تجاهل. وقد سألناه عن هذا . فقال:نعم .قلنا :فلم لا يجوز أن يقول :كل انسان بعينه أسود والجميع بيض ؟ونجعل هذا قياسا بحبات الحنطة والكر؟فلم يكن عنده في هذا فصل ."[52].

ونفهم من سؤاله أنه كان معاصرا لثابت بن قرة الحراني ، وعلى صلة به مكنته من الوقوف على كتبه ثم سؤاله ومناظرته .

وطريقته في الحجاج أنه يوجه اليهم الاسئلة ليصل بهم الى التناقض والمحال.والزامهم الزامات قوية لا مهرب لهم منها.ويعكس عليهم.ويطالبهم بإظهار البراهين على صحة أقوالهم لا سيما في المسائل التي لم يقدموا براهينهم فيها.:"ويقال لهم:لم زعمتم"[53].

ويقال: .... فقد صارت الطبيعة توجب شيئين متضادين . وهذا محال"[54]. "واذا جاز ان يتحرك الحجر ويسكن بقوتين .فما أنكرتم .."[55].

وهــذه مناقضة بــينة واحــالة ظاهرة"[56]. "ونعكس قولكم."[57]. " وقد سألنا الجميع بــما فيه الكفاية"[58]. " فإن قالوا : نعم اكذبهم الوجود وان قالوا فكيف يتصور ..."[59]. "فاجيبوا عنها في نفسها، واتركوا التعلق بالتوهم ، فإنا لم نسأل عنه ولا فرج لكم فيه"[60] . " ويقــال لجالينوس : انك وصفت الطبــيعة بــــوصفين متضادين"[61]."وناقـــض فرفوريوس في قوله.."[62]. " فإن كان هذا قد جعلها مختارة وهي موات فقد بلغ الغاية في المناقضة ."[63]. " وهذه كلها دعاوى لا برهان عليها ."[64]. " فإن قــالوا : نعم . ابــطلوا المشاهدة. وان قالوا: لا. ابطلوا استدلالهم."[65].

ونثر المصنف في ثنايا ردوده جملة من آرائه.فإنه كــان يقول:"ان الله هو الذي ركب الانسان...والله حي قــادر."[66] ولابناء بلا حــي قــادر.وان الله خلق العالم فهو حــادث، والزمان حــادث ومتناه "وقــولمــن قــال :انه لا أول له محال."[67].وكذلك المكان والجسم . وان الجسم والحركــة حادثان[68].

وكان ينكر وجود الطبيعة.فهي ليست بمحسوســة . ولا العلم بها أول في العقل.وينكر قواها والافعال التي نسبــها الفلاسفة اليها.فهي على ما وصفوها موات غير حــية ولا حساسة ولا قادرة ولا مختارة ولا عالمة .ولا فعل للموات العاجز وان " الله عز وجل هو الموجب بذاته لسائر القوى ولطبائع الاشياء.وان لم نقل بنسق قــولكم في الطبــيعة، فتكون له لا لها ."[69].

ان تنوع الموارد التي عاد اليها مصنف (المقالة)وغزارة معرفته بآراء الفلاسفة وثقته في حكايته اقــوالهم تبــين بوضوح انه كان جدليا ماهرا، بــلغ مرتبــة عالية في فن الجدل والكلام.وانه من وجوه المتكلمين وجلتهم .وقف في المصاف قبالة فلاسفة كبار، دخل عليهم دخول طالب منكر، واوصلهم الى التناقض والمحال.مبتعدا عن التلويح بــراية التناقض بين الطبــيعة والمعجزات والنبــوات كما جرى لغيره من المتكلمين، بــل طاولهم بــلغتهم ،وصال عليهم بلوازم مسلماتهم ، قويافي حــجاجة ، مفكرا امام مفكرين ، وكفأ بين انداد . وهو اقــرب الى المعتزلة البــصريين في افكاره منه الى المعتزلة البغداديين.وانه كان حيا قبل سنة ٢٨٨ هــ اي انه كان من الطبقة الثامنة من المتكلمين .ان اشارة مصنف (المقالة) الى انه نقض للفلاســفة ارآء في الفلك سبقت (المقــالة)بقــوله :"فأما ما حــكينا عنهم في الطبيعة،وقول بعضهم انها فوق الفلك . وقــول الاخر انها دونه . فهو خلاف فيما بــينهم .وقــد بــينا في قــوليهما حجتيهما "[70].واشارته الى باب يليها بقــوله :"واما قــول ارسطو طاليس ان الطبيعة ألهمت بالحكمة من قبل النفس وهي مبثوثة في العالم،فإنه كلام خرافي.ونحن ننقضه في (باب النفس)وأقاويل الفلاسفة فيها"[71].ان هذه الاشــارات تبين ان (المقالة)ليست مفردة بل هي قطعة من كتاب ضم عددا من الابواب في الرد على الفلاسفة في الفلك والطبيعة والنفس وغيرها .

ولنفاسة (المقالة) عني بها علماء وباحثون أجلاء . وكان زالومونبينس (SalomonPenis)هو من المستشرقين المعنيين بفلسفة الرازي،المهتمين بدراستها أعدها للنشر. وكان في نيته "أن يكتب بحثا عن محتواها،وحل المشكلات التي تثيرها"[72].وقــد افاد منها واشـــار اليها في ثلاثة مواضع عند بحثه فلســفة الرازي[73].وبحــث في صحــة نسبتها اليه .ولكن نشــرته لم تر النور.وفيما يلي تقــرير آرائه فيها.اشار بينس،وهو على حــق،الى أن الآراء التي في هذه (المقــالة) فيما يتعلق بـــالزمان والمكان تختلف "عن آراء الرازي التي تشــهد بصحـــتها مصادر اخرى

كثيرة."[٧٤].

عن نسبتها الى الرازي قال:"واذا كان الرازي هو مؤلف هذه الرسالة حقيقة -وهذا ما نستطيع ان نجد له دلائل كثيرة -رغم ما بين هذه الرسالة وبين كتب الرازي الاخرى من خلاف -فربما يجب أن نضعها في عصر من حياة الرازي العلمية يتقدم على عصر الرازي(كتاب العلم الالهي) والكتب الاخرى التي رجع اليها اصحاب المصادر التي قدمنا ذكرها لمعرفة فلسفته "[٧٥]. ثم ذكر أنه لو صحت نسبتها للرازي فإنها لا تزيدنا شيئا جوهريا لمعرفة آرائه .

ولم يبين بينس تلك " الدلائل الكثيرة " التي ذكر انه يستطيع أن يجدها في صحة نسبتها للرازي.وقد توقف في اول الامر عن نسبتها له ، فقال واذا كان في هذه الرسالة مما سأتناوله في البحث.فإني سأشير الى الرأي الذي فيها "[٧٦].

وقوله :"وقد ذكر في رسالة (في ما بعد الطبيعة) أن مؤلفها كتب في الرد على برقلس"[٧٧]. أي أنه توقف في نسبة(المقالة) الى الرازي ، وفي أن الاراء التي فيها له . ولكنه عاد في نهاية الامر فنسب (المقالة) الى الرازي بقول صريح فقال :"ويذكر الرازي في رسالة (في ما بعد الطبيعة) المتقدمة ..."[٧٨].

والخلاصة أن بينس نظر الى هذه(المقالة)-بشيء من التوقف -على أنها لابي بكر الرازي ،وانها من مصنفاته السابقة لمصنفاته المعروفة للباحثين لا سيما كتابه (في العلم الالهي) وأخرج المستشرق باول كراوس[٧٩](Paul Kraus) ما كان في نية بينس الى الفعل ، فنشر(المقالة) وتوسع في بحث نسبتها الى الرازي، والمشكلات التي تثيرها.بيد أن آراء بينس ترددت في ثنايا بحثه.

وكراوس-كما هو معروف-من أبرز المعنيين بأبي بكر الرازي وبفلسفته ، فقد بذل جهدا جهيدا في جمع تراث الرازي الفلسفي مما تبقى من كتبه ورسائله ومقالاته او قطع منها ، ونشرها في كتاب حمل عنوان(رسائل فلسفية لابي بكر محمد بن زكريا الرازي)[٨٠]. وضم هذا الكتاب فيما ضم بين دفتيه (مقالة في ما بعد الطبيعة). بحث كراوس في مقدمة نشرته في صحة نسبتها الى الرازي والمشكلات التي تثيرها . وفيما يلي تقريربحثه ، ونورد نص اقواله كلما تمكنا من ذلك .

١ـ قال كراوس : "يظهر ان المقالة غير كاملة اذ اشار مؤلفها في خلالها الى مواضع لا اجدها في المخطوط الذي بين يدي"[٨١]. ثم تتبع المواضع التي فيها نقصان، و"تنتج من ذلك ان المقالة ناقصة الاول والآخر مما زاد في صعوبة غرض المؤلف" [٨٢].

٢ـ وقال:" ان اكثر المسائل التي يبحث المؤلف عنها يدور حول الطبيعيات،وليس فيها الا القليل فيما يعتبر علم ما بعد الطبيعة عادة، فلعل عنوان المقالة غير صحيح، او ان يكون الملخص لم يورد منها الا ما يتعلق بالمسائل الطبيعية"[٨٣].

٣ـ وعن نسبتها الى الرازي قال : "وقد بقي بعض الشك في نسبتها الى الرازي اذ كانت غير مذكورة في فهارس مؤلفاته"[٨٤].

٤ـ وجابهته "مشكلة اخرى ان المقالة لا توافق اراء الرازي كل الموافقة، فإن مؤلفها يقول بتناهي الحركات وحدوث الزمان وحدوث الاجسام وتناهي العوالم وحدثه، ويرد على من قال بقدمها وبعدم تناهيها" [٨٥]ولكنه تسرع الى حل هذه المشكلة التي اثارها بأن هذه الآراء التي لا توافق آراء الرازي انما "تعبيرعن موقف الرازي في تلك

المسائل كما تدل عليه عناوين بعض رسائله" [٨٦]. واشار الى كتب الرازي:(في انه لا يمكن ان يكون العالم لم يـزل على ما نشاهده الان) ، وكتابه (في ما استدرك للقـائلين بحدث الاجسام من الفضل على القائلين بقدمها).

٥ـ ولم يجد كراوس"في هذه المقالة ذكرا لمزايا فلسـفة الرازي الطبيعية مثل تمييزه بـين الزمان والمدة والدهر، وقوله في المكان المطلق والمكان المضاف، وقـوله في الخلاء وفي الجزء وغيره" [٨٧] . غير انه بادر الى القول : "فإن كانت هذه المقالة للرازي فلعله قصد بـها مناقـضة المعارضين ومجادلتهم دون بسـط ارائه الخاصة، فكأن غرضه في تلك المقالة سلبي فحسب اي تمهيد لفلسـفته الطبيعية التي نجدها في سائر كتبه . فإن شئت فقـل لعل الرازي الف هذه المقـالة في غير الوقـت الذي الف فيها كتبه العامة في الفلسفة الطبيعية ."[٨٨].

٦ـ وعلى الرغم من"فإن كانت.... فلعله"عـاد كـراوس وقدم من الدلائل "على صحة نسبة المقـالة الى الرازي ما ورد من ذكر تأليف لصاحب المقالة في مناقضة برقـلس. وقد ذكراصحاب التراجم ان الرازي الف كتابا في (الشكوك على برقلس)[٨٩] .

٧ـ وعلى الرغم من كل الشـكوك التي راودت كراوس فإنه قال:"واني اميل الى ان المقالة قـطعة من كتاب اخر للرازي،اما من كتاب(سـمع الكيان) او من كتاب (في الاراء الطبيعية)[٩٠].

٨ـ واخيرا اختتم كراوس مقدمته بقوله:- "وكيف ما كان فقد رأينا ان من واجبنا نشر المقالة في كتابنا هذا"ثم بـين نفاستها بقوله:"اذ كانت اثرا نفيسـا للفكر الفلسـفي في انتهاء القرن الثالث للهجرة،وقـد زاد في قـيمتها ما ورد فيها من منتخب الاراء الفلسـفية لبـعض القـدماء مثل ارسـطو ويحـيى النحـوي وفلوطرخس وسالوقـيس وفلوطينس وفرفوريوس وانطيفن ولبعض الاسـلاميين مثل ابي يوسف الكندي وثابت بن قـرة وهلال الحـمصي المترجم"[٩١].

تلك خلاصة ما توصل اليه بـاول كراوس في دراسـته هذه (المقالة) المهمة.وسوف افحص اراء هذا المستشرق الكبير بشأنها لنفاستها.

١ـ ان غرض مصنف (المقالة) بين جلي في هذه القطعة منها، وما من صعوبة في فهمه، فهي رد المتكلم من القرن الثالث للهجرة على اصحاب الطبائع من الفلاسفة، ونقض لآرائهم فيها. وان اشـارة مصنفها الى (الفلك) و(بـاب النفس) تبين انها ليست مقالة مفردة – كما مر بنا – بـل باب من كتاب أكبر واشمل .

٢ـ تبحث (المقالة) في الطبائع او الطبيعة، وعنوانها غير صحيح – كما قال كراوس وهو على حق – غير أن تفصيل آراء الفلاسفة الطبيعيين والرد المسهب عليهم تشـير الى انها غير ملخصة، وليس ثمة دلائل على ذلك، ولا يبـدو فيها أي ملمح للقول مع كراوس: "أو أن يكون الملخص لم يورد منها الا ما يتعلق بالمسائل الطبـيعية". فهي أصل لا تلخيص.

٣ـ نقل محمد بن اسحاق النديم (كان حيا سنة ٣٧٧هـ) اسـماء كتب الرازي من الفهرسـت الذي صنفه الرازي نفسه لكتبه[٩٢] ولم يرد فيه ذكر هذه (المقالة)، وليس في ذلك بعض الشك في نسبتها الى الرازي – كما قال كراوس – بل يمكن القول انه يدعو الى اليقين بأنها ليست له، فلو كانت له وسبقـت في التصنيف كتابـه (في العلم الالهي) لذكرها الرازي مع ما ذكر من كتبه التي صنفها قبـل أن يضع كتابـه (في العلم الالهي) . ومما يجدر ذكره ان

كراوس هو من نشر (رسالة للبيروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي.)[٩٣] لابي الريحان البيروني (المتوفى سنة ٤٤٠هـ). وليس فيها ذكرهذه (المقالة) مع ما فيه من اسماء كتب صنفها الرازي قبل كتابه (في العلم الالهي).

٤ـ اما قول كراوس ان (المقالة)" تعبرعن موقف الرازي في تلك المسائل كما تدل عليه عناوين بعض رسائله". فلا يمكن الركون اليه، ذلك ان الرازي كان يقول بالطبائع ويرى"ان الطبيعة لا تفعل شيئًا باطلا، ولا تترك قوة عطلا"[٩٤]. وهذا القول اخذه من قول أرسطو:"والطبيعة لا تفعل فعلا باطلا."[٩٥]. وقال في كتابه(السيرة الفلسفية): ان له "قرابة مائتي كتاب ومقالة ورسالة خرجت عني الى وقت عملي هذه المقالةاي (السيرة الفلسفية) في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والالهي."[٩٦]. او قوله : "ومع اجماع من الحكماء ووضوح في العقل، ان الفاعل بالطباع لا يتغير افعاله الطبيعية فإن الطبيعة لا مشيئة لها ولا علم ولا حكمة."[٩٧]. فضلا عن ان الرازي، نظر الى الفلاسفة الطبيعيين نظرة ملؤها الاجلال والاكبار مثل قوله :"فهذا رأي أفاضل القدماء من الطبيعيين الذين بحثوا عن الاشياء ومباديها باستقصاء، ولم يرضوا لانفسهم بالتواني والكسل كأنبذ قليس وافلاطن ومن تبعهم من بعدهم اصحاب المظلة.وقد كان ينبغي لجالينوس مع ارتفاعه عن درجة الاطباء الى درجة الطبيعيين وعلية الفلاسفة"[٩٨]. وقوله واذا كان الاقرار قد وقع ومن جميع افاضل الطبيعيين ان الجوهر الاول لا يتغير."[٩٩].

وللرازي كتب عديدة في الطبيعة أورد محمد بن اسحاق النديم اسماء عدد منها مثل:(كتاب سمع البيان – مقالة)[١٠٠]. وقال الرازي عن كتابه هذا: "وكتابنا في المدخل الى العلم الطبيعي الموسوم بسمع الكيان"[١٠١]. وقال :"وقد أفردنا لنقض رأي من زعم ان التغيرات كمون وظهور في (كتاب سمع الكيان) ."[١٠٢]. وقال عنه ابن أبي أصيبعة :"كتاب سمع الكيان غرضه فيه أن يكون مدخلا الى العلم الطبيعي ومسهلا للمتعلم لحوق المعاني المتفرقة في الكتب الطبيعية"[١٠٣]. وكذلك (كتاب ان الحركة ليست مرئية بل معلومة) و(كتاب في الآراء الطبيعية) و(مقال في مقدار ما يمكن أن يستدرك في احكام النجوم على رأي الفلاسفة الطبيعيين ومن لم يقل منهم ان الكواكب (حياء). فضلا عن كتب الرازي في الرد على المتكلمين مثل(كتاب الرد على المسمعي[١٠٤] المتكلم في رده على اصحاب الهيولى)[١٠٥]. و(كتاب الانتقاد والتحريرعلى المعتزلة). ولم يقتصرالامر على الرازي في رده على المتكلمين، فقد ردوا عليه ونقضوا عددا من كتبه. وكان بينس على حق في قوله:"ونستطيع ان نرى من مجموعة مؤلفات الرازي انه نقد علم الكلام نقدا شديدا ."[١٠٦]. ونستطيع القول ان المتكلمين ايضا ردوا عليه ونقدوه نقدا شديدا بل وصموه بالالحاد والكيد للاسلام[١٠٧].

٥ـ واشار كراوس الى أن (المقالة) تخلو من آراء الرازي ومزايا فلسفته الطبيعية . وهذا القول ليس كافيًا . ان ما جاء في (المقالة) يخالف كل المخالفة آراء الرازي التي اشار اليها، بل ان مصنف (المقالة) اختلف تمام الاختلاف في منطق البحث عن الرازي الذي كان يرى : "انه قد قيل في القوانين البرهانية ان الآراء التي ينبغي أن لا يشك في صحتها ما اجتمع عليه الناس او أكثرهم او احكمهم"[١٠٨] . وهذا القول شبيه بقول ارسطو ومفسري كتبه :"ان الطبيعة لا تحتاج الى دليل لظهورها واعتراف الناس بها واقرارهم بوجودها"[١٠٩]. في حين خالف مصنف (المقالة) هذا القول،

فقـد رد على هذا الدليل:"فاما قــولهم انهم لم يدلّوا على وجود الطبيعة لاقرار الناس بها فالشيء لا يصح لاقــرار الناس به، كما لا يفسد لاختلافهم فيه"[110].

اما قول كراوس :"فإن كانت المقــالة للرازي فلعله أراد بها مناقضة المعارضين ....اي التمهيد لفلسفته الطبيعية ." فيناقضه ان (المقــالة)ليســت في مناقــضة المعارضين للطبائع بل بنيت من أولها الى اخرها على نقض الفلســفة الطبيعية،وكان الرازي أحد القائلين بها .

واما قوله ان الرازي اراد بســط آراء المعارضين دون بســط آرائه الخاصة فليس صحيحــا،فالمعارضون الذين بسط مصنف (المقالة) آراءهم هم الفلاســفة الطبــيعيون الذين كان الرازي يقول بقولهم .ومصنف (المقالة)رد على هذه الآراء ونقضها .

وليس صحيحا ان مصنف (المقالة)اقــتصرعلى بســط آراء المعارضين له فحسب ولم يورد آراءه الخاصة،فقــد نثرها في عدة مواضع منها .

اما قول كراوس :"لعل الرازي الف هذه المقالة في غير الوقت الذي الف فيه كتبه الهامة في الفلســفة الطبــيعية" فهو زعم محض،وليس ثمة أدنى دليل يدعمه ولو من بعيد فلو كان صنف هذه (المقالة)قبــل تلك الكتب لذكرها مع ما ذكر منها في الفهرست الذي صنفه لكتبه .

٦ــ ودليل كراوس على صحة نسبة (المقالة) الى الرازي أنه ورد اسم تأليف لصاحب (المقالة) في مناقضة برقلس، وان الرازي كتب (في الشكوك على برقلس) . هذا الدليل لا يصح . ذلك ان كراوس استند الى قول مصنف (المقــالة) :"وهذا شبيه بدليل برقلس . وقد قــلنا في مناقــضته بــما نكتفي به."[111] . وكراوس تابــع في كلامه هذا بــينس في قوله :"وقد ذكر في رسالة (في ما بعد الطبيعة) المتقدمة ان مؤلفها كتب في الرد على برقــلس كتابـــا تناول فيه هذا المذهب"[112] . وقد أســاء كلاهما فهم قــول تناول فيه هذا المذهب"[113] وقد أساء كلاهما فهم قول مصنف (المقالة)، فإنه انما نقض دليل ارسطو طاليس بقوله :"وقــد اســتدل ايضا على ان الحركة لم تزل، بــان الزمان عدد حــركات الفلك او حادث عنه .... وهذا دليل استدل به في مقالة اللام من (كتاب ما بعد الطبيعة) . وهذا شبيه بدليل قد استدل به برقلس . وقد قلنا في مناقضته بما نكتفي بــه"[114] . فقــد نقض مصنف (المقالة) دليل ارسطو طاليس وعندما اشار الى دليل برقــلس الشبــيه بــدليله فإنه ذكر انه قــال في مناقضة الدليل بما اكتفى بـــه واغناه عن اعادته، لا أن له كتابا في مناقضة برقلس–كما زعم بــينس وكراوس– اي ان الضمير في "وقد قلنا في مناقضته" يعود على الدليل لا على برقــلس . ولما كان الحــديث عن الفلك فإن مصنف (المقالة) رد على برقلس في بــاب الفلك من مصنفه، وهو باب سابق على هذه (المقالة) اشار اليه . ويؤكد ذلك قوله :"ومما يستدل به ايضا على قدم الحركة بأن زعم أن حركة الفلك دورية، واذا كانت دورية فلا ابــتداء لها ولا انتهاء . وقد نقضنا هذا فيما اتى به برقلس وأذكر ما به ههنا ."[115] ومن الغريب أن يتكلف كراوس في فهمه قـــول مصنف (المقالة) كل هذا التكلف .

٧ــ اما قوله ان هذه (المقالة) قطعة من كتاب الرازي (في سمع الكيان)[116] او من كتابــه (في الآراء الطبــيعية) فلا يصح . ذلك ان (المقالة) هي في نقض آراء الفلاســفة في الطبيعة اي في نقض ســمع الكيان، فكيف يمكن أن تكون قطعة منها ؟ وقد ذكر الرازي كتابه (ســمع الكيان) بــأنه مدخل في العلم الطبيعي، فضلا عن ان كتاب (سمع الكيان) مقالة واحدة –كما مر بنا – اما هذه (المقالة) فإنها قــطعة

او باب من كتاب تضمن اكثر من باب كما يتبين من اشارة مصنفها الى (باب النفس) مثلا . وهذا القول نفسه يصح في كتاب الرازي (في الآراء الطبيعية) فلا يمكن أن تكون (المقالة) قطعة منها هي الأخرى .

ومما تجدر الاشارة اليه التناقض الواضح والتضاد بين موقف الرازي من جالينوس وبين موقف مصنف (المقالة) منه .فقد كان الرازي يعلي من شأنه ويجله كثيرا .فقال عنه :"رجل مثل جالينوس في جلالته ومعرفته وتقدمه في جميع اجزاء الفلسفة ومكانه منها.....هو أعظم الخلق عليّ منّة واكثرهم لي نفعا. وبه اهتديت واثره اقتفيت ومن تجره استقيت بما لا ينبغي ان يقابل به العبد سيده والتلميذ استاذه والمنعَم عليه ولي نعمته .....هذا الرجل الحبر الفاضل ،العظيم قدره،الجليلخطره ،العام نفعه الباقي بالخير ذكره." [117]. "وذلك يدل على سعة علمه وذكاء طبعه وكثرة تحصيله"[118]. وعده مرتفعا "عن درجة الاطباء الى درجة الطبيعيين وعلية الفلاسفة"[119].

واذا فكرت في جلالة هذا الرجل وكمال جبروته وعفته وايثاره للحق والصدق في ارآئه واقواله"[120].

اما مصنف(المقالة) فله شأن اخر مع جالينوس، فقال فيه: "وبعد فإن جالينوس قد عني بأمر التشريح ،ويدعي فيه دعاوى،ولكان مؤيدا للدهر .... فما رأيته في (كتاب المني)حكى عن بقراط ولا عن نفسه قولا فيه حجة ،بل ادعى وتحكم وهذى وخرّف ....وهذه دعوى ادعاها .... وهذه كلها دعاوٍ لا برهان عليها"[121] اين هذا الحط من شأن جالينوس وانزاله المكانة المتدنية،واستصغاره ونعته بكل قبيح "ادعى وتحكم وهذى وخرف" من تلك المكانة العالية والشأن الرفيع والتبجيل والتوقير والاقرار بجميل أستاذيته ؟

وعلى الضد من الرازي فإن مصنف(المقالة)لم ينزل الفلاسفة الطبيعيين،وبينهم ارسطو نفسه ومن ذهب مذهبه ،المكانة العالية التي انزلهم الرازي فيها.بل كان يخاطبهم خطاب من لم يصف نظره اليهم:"زعم"[122]. و"ناقض"[123]و"بلغ الغاية في المناقضة"[124]. و"هذه كلها دعاوٍ لا برهان عليها"[125]."وهذا انما هوتعلق بالشغب في الالفاظ"[126]. وقال في كلام لارسطوانه" كلام خرافي"[127] ايتسق هذا الكلام مع ذلك الكلام؟لا ريب انهما لمصنفين مختلفين. ناقض احدهما الاخر في رأيه، وضاده في فكره. قال احدهما بالطبيعة واكبر الفلاسفة الطبيعيين،وناقضه الاخر وشنع عليهم .

٨ــ واذا كان كراوس اعطى هذه (المقالة) مكانتها بوصفها عرضا لبعض الاراء الفلسفية لارسطو وعدد من شارحيه، ومن الفلاسفة الطبيعيين وعدد من الفلاسفة الاسلاميين في القرن الثالث للهجرة ، ان اكثر هذه الاراء معروفة للباحثين. فقد اشار مصنف (المقالة) الى الكتب التي نقل منها مثل كتب ارسطو(الطبيعة، او السماع الطبيعي، او سمع الكيان) و(مابعد الطبيعة) و(في السماء) ومثل كتاب فلوطرخس (في الاراء الطبيعية) وغيرها واكثرها بين ايدي الباحثين. اما الكتب المفقودة التي عاد اليها فهي تضع (المقالة) دون ريب في مكانة عالية، الا ان مكانتها تفوق كل ما قاله كراوس عنها، فهي قطعة من كتاب هو اقدم رد لمتكلم على الفلاسفة في ابواب الفلسفة وفروعها وصل الينا . وان نشر كراوس هذه القطعة توجب له الشكر الجزيل.

وعلى الرغم من التخبط الذي ورط نفسه فيه في اضافة(المقالة) الى ابي بكر الرازي اخذ عدد من العلماء والباحثين بما توصل اليه كراوس واحسنوا الظن به ولم

ينظروا في الادلة التي استدل بــها للتثبــت من صحــتها وسلامتها.ولم يختبروا صلابتها وثباتها امام التناقــضات التي فيها لا سيما ان ابا بكر الرازي كان يقــول بالطبــائع بينما بنى مصنف (المقــالة) مقــالته من اولها الى اخرها على انكارها والرد على القائلين بها .

واول من تبع كراوس في نسبة هذه (المقالة) الى الرازي هو الدكتور عبــد الهادي ابــو ريدة[128].ثم الدكتور عبــد الرحمن بدوي[129]. وعدها العالم الايراني الدكتور محمود نجم ابــادي من مصنفات الرازي متابــعا في ذلك كراوس واكبره[130].ونسبها العالم العراقــي الدكتور حســين علي محفوظ الى الرازي متابــعا في ذلك الدكتور محــمود نجم ابادي[131]، وتابع الدكتورذبيح الله صفا كراوس[132]، وكذلك عدها الدكتور فرات فائق للرازي ايضا[133].

وعدها الدكتور حســن مجيد العبــــيدي من مصنفات الرازي ، وان الاراء التي فيها له . فقــال:"وهذا التحــديد الارسطو طاليسي للطبيعة وتبعا لما ذكرناه عند الفلاسفة العرب المسلمين نجد ان فيلسوفا مثل ابي بكر الرازي(ت ٣١٣هــ - ٩٢٥م)[134] لايوافق هؤلاء على هذا التحــديد للطبيعة"[135] مع ان الرازي وافق على ذلك التحديد للطبيعة ــ كما مر بنا -وانه قال بآراء تخالف ما جاء في (المقالة) مخالفة صريحــــة وقــــوية. واعجب ما في الأمران الدكتورعبد اللطيف محمد العبد نســب (المقــالة) للرازي وتوصل عبر ذلك الى نتائج غلط فيها تمثلت في ان الرازي نقض الطبيعة. وقال بحدوث الزمان ....الخ .

قال:"وقد نقض الرازي على الطبــائعيين آراءهم التي نتج عنها انكار وجود الله وقــدرته،ونسبــــة كل فعل في الكون الى ما اسموه الطبيعة. ودافع الرازي ايضا في هذا الموضوع عن الالوهية وصفاتها الحــكيمة، مما يضاف دليلا على عقيدة الرازي المؤمنة الصادقة"[136] وقــال عن الرازي انه "يحارب الالحاد" مع انه كان متهما بــه . وهذه الاراء التي نتجها من (المقــالة) تضاد اراء الرازي تضادا حــادا ، فإنها لمصنف (المقــالة) المتكلم وليســت للرازي الطبيب الفيلسوف .

ومع ان مصنف (المقالة) رد على الفلاسفة الطبــيعيين، فإن الدكتور عبــد اللطيف محــمد العبــد ظن انه رد على الاســـماعيلية . فقــال :"ولعل الرازي كان يرد بـــهذا على الاسماعيلية في من رد عليهم وهم يثبتون الطبيعة وان لم يصرح بــهم حقيقــة -ولكن من المعروف انهما بمثابــة نقيضين"[137] ولا مناسبة بــين رد مصنف (المقــالة) على الفلاسفة وبين الاسماعيلية خصوم الرازي الذين وصموه بالالحاد وردوا عليه[138].واذا كنا نقطع ان هذه (المقــالة) ليست لابي بكر الرازي الطبيب الفيلســوف لما بــيناه من دلائل وحجج .فمن من المصنفين يمكن ان تعود اليه ؟

ان دائرة المصنفين واســـعة جدا . لكن ما عرفناه عن المصنف وعن (المقــالة) يضيق نطاقــها . فهو من علية المتكلمين ووجوههم في القرن الثالث للهجرة. وكان على صلة بثابت بن قرة الحــراني وســأله وناظره . وهي في نقض الطبائع.وباب من كتاب في الردعلى الفلاسفة،وفيه باب في النفس واخر بين فيه المصنف اختلاف الفلاســفة في الفلك.

ويضيق نطاق دائرة المصنفين اذا خــرج منهــا غيــر المتكلمين، والمتكلمون الذين لا مصنــف لهــم يعــرف ، واؤلئك القــائلين بالطبــائع ، والذين لا صلة لهم معروفة بثابت بن قــرة وغيرهم ممن ليس في قــائمة مصنفاتهم ردود على الفلاسفة .

ذكر ابو القاسم البلخي(المتوفى سنة ٣١٩هــ) اسماء

عدد من المتكلمين المعتزلة في زمانه "من رؤسائهم وارباب الكلام ومؤلفي الكتب.... وفي زماننا هذا..." [١٣٩]. وزاد عليهم محمد بن اسحاق النديم[١٤٠]، والقاضي عبد الجبار الهمداني اسماء المتكلمين من المعتزلة من الطبقة الثامنة[١٤١]، المعاصرين لمصنف(المقالة) وغيرهم من اصحاب المقالات .

ويخرج من الدائرة،من باب اولى،المتكلمون الذين لا مصنف لهم يعرف،وهم ابو بكر محمد بن سعيد بن زرعة[١٤٢]،وهو معتزلي بنيسابور،وابو الحسن احمد بن عمر بن عبد الرحمن البردعي،من بردعة اذربيجان،وهو من المعتزلة البغداديين[١٣٣]،وابو بكر الحلفاني[١٤٣]،وابو اسحاق الواهبي[١٤٤]،وابو زفر محمد بن علي المكي[١٤٥] وكان اماما بنيسابور وهم من معاصري ابي القاسم البلخي .زد على ذلك ان هؤلاء المتكلمين لم تكن لهم صلة بثابت ابن قرة .

ويخرج من الدائرة المتكلمون القائلون بالطبائع وهم: احمد بن الحسين المعروف بابن الروندي[١٤٦](المتوفى سنة ٢٤٥ هـ)،وابو احمد الحسين بن اسحاق الكاتب المعروف بابن كرنيب(المتوفى بعد سنة ٢٧٩هـ)[١٤٧] ومن المعتزلة البغداديين ابو قاسم احمد بن علي الشطوي المعروف بسرفا(المتوفى سنة ٢٧٩هـ)[١٤٨]، وابو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط (المتوفى في حدود سنة ٣٠٠ هـ)[١٤٩]،وابو القاسم عبدالله بن احمد البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩هـ)[١٥٠].

ويخرج من الدائرة ايضا المتكلمون المصنفون الذين لم تشتمل فهارس مصنفاتهم على الردود على الفلاسفة، ومنهم :ابو عبدالله محمد بن عمر الصيمري (المتوفى سنة ٣١٥هـ) وهو وان كان قد نقض(كتاب ابن الروندي في الطبائع)[١٥١] و(المقالة) ليست ردا عليه ،فلم تكن للصيمري عناية بالرد على الفلاسفة بل كان معنيا بالرد على المعتزلة المخالفين له مثل ابي القاسم البلخي وابي هاشم الجبائي وغيرهما[١٥٢]. ومنهم: ابو القاسم الحارث بن علي الوراق، من أهل خراسان ، وكان معاصرا لأبي علي الجبائي،وهو وان كان "له تأليف محكم وكتب جياد مشهورة" .ونقوض على عدد من كتب ابن الروندي لا سيما الدامغ والزمرد ونعت الحكمة والتاج فإن كتبه الاخرى في مسائل علم الكلام المعروفة مثل: "الامامة ومتشابه القرآن وحدوث العالم وغيرها. وليس في قائمة مصنفاته انه رد على الفلاسفة[١٥٣] .ومنهم يحيى بن علي من آل المنجم (المتوفى سنة ٣٠٠هـ) وكان من المعتزلة البغداديين، وكتبه في مذهب الاعتزال والتاريخ والادب والشعر وحسب[١٥٤] . ومنهم ابو مضر الوليد بن احمد بن ابي دؤاد ، وهو معاصر لابي علي الجبائي وكان لأبيه المكانة المرموقة عند المأمون والمعتصم والواثق، ولم يكن لابي مضر مصنف في الرد على الفلاسفة، بل وجه عنايته نحو الفقه[١٥٥] . ولا صلة له بثابت بن قرة الحراني .ومنهم :ابو مسلم محمد بن بحر الاصبهاني، صاحب التفسير (المتوفى سنة ٣٢٢هـ)[١٥٦] ومنهم ابو مجالداحمد بن الحسين البغدادي، وهو معاصر لابي علي الجبائي، وقد عرف عنه شهرته بالفقه والحديث[١٥٧] ولا عناية له بالفلسفة والرد على الفلاسفة ، ولا صلة له بثابت ابن قرة. ومنهم ابو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان (المتوفى بعد سنة ٢٤٠هـ)[١٥٨] وكان وجه عنايته الى الرد على المعتزلة في اثبات الصفات والكسب ومناظرتهم فيها ولا رد له على الفلاسفة . وكان ابو علي الجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣هـ) شيخ المعتزلة البصريين

،عرف عنه نقضه للطبائع لتعارضها مع النبوات والمعجزات[١٥٩] وهو ما ليس في (المقالة). فقد ناظرهم مصنفها بلغتهم بعيدا عن النبوات والمعجزات . ولم يعرف عن ابي علي الجبائي في سيرته وفي مصنفاته أنه جاء الى بغداد ولقي ثابت بن قرة وناظره . فلا فسحة للقول ان الكتاب الذي تعود اليه (المقالة)من تصانيفه.

اما ابو العباس عبدالله بن محمد المعروف بالناشئ الاكبر[١٦٠](المتوفى سنة ٢٩٣ هـ) وهو من اهل الانبار نزل بغداد، فله كتب كثيرة في نقض المنطق وفي المقالات، وهو شاعر .وخرج في آخر عمره الى مصر .قال عنه القاضي عبد الجبار الهمداني: ان " في كلامه طولا وغلطا"[١] وقد عرض الناشئ الاكبر في(الكتاب الاوسط في المقالات) اقوالا لقدماء الفلاسفة ومسائل في الطبائع[١٦٢] تتباين مع تلك التي في (المقالة).وقلما كان ينقض عليهم آراءهم على الضد من مصنف (المقالة). والتباين في طريقة كتابة الناشئ الاكبر وطريقة كتابة مصنف(المقالة) بين. ولم يذكر الناشئ اسماء كتب ارسطو وغيره من الفلاسفة التي رجع اليها في عرض اقوالهم كما فعل مصنف (المقالة)فضلا عن أنه لا يعرف عنه انه كان على صلة بثابت بن قرة الحراني او التقاه وناظره.

اما ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن مملك الاصبهاني[١٦٣] (كان معاصرا لابي علي الجبائي وله معه مجالس) فإنه من متكلمي الامامية واصله من جرجان سكن اصبهان فنسب اليها.قال عنه النجاشي (المتوفى سنة ٤٥٠هـ): "جليل القدر في اصحابنا عظيم القدر والمنزلة"[١٦٤]. وكان في اول امره معتزلا. وكتبه في ابواب علم الكلام،وفي الامامة، ولا عناية له بالطبيعة والفلسفة والرد على منتحليها.

ومن متكلمي الامامية في ذلك الوقت.ابو سهل علي بن اسماعيل النوبختي[١٦٥] قال فيه النجاشي :"شيخ المتكلمين من اصحابنا وغيرهم"[١٦٦].وقال فيه الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ): "كان شيخ المتكلمين من اصحابنا ببغداد ووجههم،ومتقدم النوبختيين في زمانه."[١٦٧] .وكان ابو سهل معاصرا لثابت بن قرة،وعلى صلة به. وله معه مجالس دونها في كتاب[١٦٨] .ووجه اسئلة الى ثابت بن قرة فاجاب عنها بكتابه (جوابات عن مسائل سأله عنها ابو سهل النوبختي)[١٦٩] .مما يدل على وثاقة صلته بثابت بن قرة .ويشير فهرست كتب ابي سهل المسائل الكلامية مثل: الامامة، والتوحيد، والخصوص والعموم،والصفات فضلا عن الرد على عدد من اصحاب المذاهب والمقالات مثل :الامام الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤هـ) وابي العتاهية الشاعر(المتوفى سنة ٢١١هـ)،وابن الروندي وابي عيسى الوراق والطاطري (كان حيا في نهاية القرن الثاني للهجرة)وهو من واقفة الشيعة،وعلى الصفاتية والغلاة وغيرهم .وليس في فهرست كتبه أنه رد على الفلاسفة او اصحاب الطبائع الاّ كتابه (مجالسة مع ثابت بن قرة) . و(المقالة) ليست من جنس مصنفات المجالس وتخالف طرائقها، واسم ثابت بن قرة ورد فيها مع اسماء الفلاسفة الطبائعيين لكل ذلك فلا فسحة ان يكون ابو سهل النوبختي مصنفا لهذه (المقالة) .

اما ابن اخته ابو محمد الحسن بن موسى النوبختي (المتوفى بعد سنة ٣٠٠هـ)فقد كان ابرز متكلمي الامامية في سعة معارفه وتنوع نشاطه الفكري والكلامي .قال فيه محمد بن اسحاق النديم :"متكلم فيلسوف . وكان يجتمع اليه من النقلة لكتب الفلسفة مثل :ابي عثمان

الدمشقي، واسحـــاق،وثابـــت وغيرهم.وكانت المعتزلة تدعيه والشيعة تدعيه،ولكنه الى حيز الشيعة ماهو."[١٧١]. ولم تقتصر صلته بثابت بن قــرة على اجتماعه مع نقــلة الكتب اليه ،بل كانت صلته به وثيقة،وتعود الى عهد بـــعيد من سني عمره .وكان يسأله ويناظره منذ حـــداثة ســـنه، واعتذر اليه مرة بما يدل على توقيره له[١٧٢].

وعدّه القاضي عبد الجبار الهمداني وخاله ابـــا ســـهل النوبختي معتزليين ،وان كان قد أقرّ باماميتهما .فقال عن المعتزلة :"ومنهم امامية كأبي سهل النيبختي والحسن بن موسى"[١٧٣].

ونقل نقولا كثيرة من كتب الحسن بن موسى النوبختي لا ســيما كتابـــه (الآراء والديانات) واطراه[١٧٤] .وقـــال فيه النجاشي . "شيخنا المبرز على نظرائه فـــي زمانه . قبـــل الثلثمائة وبـــعدها"[١٧٥] .ولم يظهر من متكلمي الامامية من يداني الحسن بن موسى النوبختي في عصره وبعد عصره بقرون في سعة معرفته بمقالات الفرق الاســـلامية وآراء الفلاسفة والمنطقـــيين،وارباب المقـــالات من الديانات غير الاسلام .ان عنايته الشديدة بآراء الفلاســـفة واجتماع عدد من كبار النقلة والفلاســـفة اليه وردوده عليهم جعلت محمد بن اسحاق النديم وابا جعفر الطوســـي يضعانه في عداد الفلاسفة مع انه وجه عنايته نحو الكلام،ويظهر ذلك واضحا في قائمة مصنفاته[١٧٥]،وفيها نلمس تنوع اهتمامه الفكري،فقد صنف كتبـــا في فرق الشـــيعة[١٧٦]، والرد على الواقـــفة،وعلى الغلاة وعلى فرق الشـــــيعة الاخرى خلا الامامية ،وعرض آراء الامامية في التوحيد والاستطاعة ، وكان الحسن بن موسى النوبختي على مذهب هشام بـــن الحكم في الاستطاعة،وبه كان يقـــول[١٧٧]، وله ردود على المعتزلة لا سيما شيوخهم ابي الهذيل العلاف وجعفر بـــن حرب وابي علي الجبائي وغيرهم من اصحاب المقـــالات ، ابن الروندي وابي عيسى الوراق. وله كتابان في الجبـــر، كبـــير وصغير، غير أن وجهته كانت نحـــو الرد على فرق الشـــيعة خلا الامامية وعلى فرق اســـلامية أخرى وعلى الفلاسفة والمنطقيين والمنجمين واصحاب المقـــالات من الديانات غير الاســـلام .وكانت له عناية بـــكتب ارســـطو واستخرج منها حججا في الرد على من يقول ان الفلك حي ناطق .وله (كتاب الرد على أهل المنطق)، وهو من أوائل الكتب التي أفردت في الرد عليهم .فضلا عن ردوده عليهم وعلى الفلاسفة في كتابه (الآراء والديانات) .

وكتابه (الآراء والديانات) كبير لم يتمه . وكان يقرأ في الاوساط العلمية الامامية،وكان للمعتزلة عناية به .واشار اليه المســـعودي المؤرخ (المتوفى ســـنة ٣٤٥هــ)[١٧٨]. ونقل منه القاضي عبد الجبار الهمداني نقولا عن الديانات والفرق غير الاسلامية .وقال :"ونعتمد في كل ما نحـــكيه على ما اورده الحســـن بـــن موســـى في كتابـــه(الآراء والديانات)لأنه موثوق بحكايته"[١٧٩]وقال النجاشـــي كتاب كبير حسن يحتوي على علوم كثيرة.قرأت هذا الكتاب على شيخنا أبي عبدالله رحـــمه الله"[١٨٠].ووقـــف عليه عبـــد الرحمن بـــن الجوزي(المتوفى ســـنة ٥٩٧هــ) ونقـــل منه[١٨١]. وقـــرأه ابـــن تيمية (المتوفى ســـننة٧٢٨هــ) ونظر اليه بتجلة فقـــال وكنت قـــد علقـــت الكلام على اهل المنطق في مجلس واحد بسرعة ثم نظرت بـــعد في كتاب (الآراء والديانات)لابي محمد الحسن بن موسى النوبختي فرأيته قد ذكر نحـــو هذا المعنى عمن تقـــدم من متكلمي المســـلمين"[١٨٢].ثم بـــعد أن أورد القـــطعة النفيســـة في ردالنوبختي على أهل المنطق قال والمقـــصود هنا ان هذه الامة –ولله الحمد –لم يزل فيها من يتفطن لما في كلام أهل

الباطل من الباطل ويرده.وهم هداهم الله به يتوافقـون في قبول الحق ورد الباطل رأيا ورواية.من غير تشاعر ولا تواطؤ ..."[١٨٣].واشار اليه ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥٩هـ)[١٨٤].

ومن هذا نفهم أن الحسن بن موسى النوبختي كانت له عناية بمختلف فروع الفلسفة،وان كتابه (الآراء والديانات) حوى علوما كثيرة وردودا على الفلاسفة والمنطقيين والفلكيين، وانه كان معروفا ومتداولا لغاية النصف الثاني من القرن الثامن من الهجرة في الاقل .

ومن النقول التي بقيت من هذا الكتاب نفهم انه تبسط في عرض الديانات والفرق غير الاسلامية واراء الفلاسفة في المنطق والفلك وغيرها.ورد عليهم ردا قويا.وانه كان يجتمع اليه عدد من رؤساء المترجمين وكبار المعنيين بالفلسفة والمنطق،منهم ثابت بن قرة الحراني،وانه كانت له مناظرات معه.وأفرد كتابا في الرد عليه .

ولم يكن بين المتكلمين من معاصريه من كانت له مثل هذه العناية برؤساء الفلاسفة وصلته بهم ومناظرتهم ومطالبتهم بالبينات والادلة على دعاواهم مثله :"وقد سألت غير واحد من رؤسائهم ان يوجد بينة فما أوجد بينة"[١٨٥]. وهذا السؤال سأل به المنطقيين ، وليس بمستبعد أن يكون ثابت بن قرة واحدا من الذين طالبهم الحسن بن موسى النوبختي ان يوجد البينة على المنطق ، وكان ثابت واحدا من كبار المنطقيين في زمنه ، صنف ثلاثة مختصرات في المنطق[١٨٦] . وهي من اوائل الكتب التي صنفها الفلاسفة الاسلاميون فيه .

وبعد ما عرفناه عن الحسن بن موسى النوبختي وعن كتابه .هل نستطيع القول :ان (مقالة في ما بعد الطبيعة) هي قطعة من كتابه (الآراء والديانات)؟ .ثمة قرائن ودلائل تشير الى ذلك .

١ـ فهو من جلة المتكلمين وعليتهم في سعة علمه ومعرفته وثقته في حكايته ونقوله، وصلته بثابت بن قرة الحراني، وفي قوته في محاجته .

٢ـ ان (المقالة) باب من كتاب احتوى عددا من الابواب في الرد على الفلاسفة، وهو ما يتفق مع كتاب (الآراء والديانات) للنوبختي .

٣ـ ومما لا ريب فيه ان طرائق المصنفين في الكتابة تعبير عن ذواتهم وافكارهم، فتتشابه طرائق الكاتب في كتابته. وطريقة مصنف (المقالة) تتسق مع النقول المعروفة صحيحة النسبة لابي محمد الحسن بن موسى النوبختي. وكان مصنف (المقالة) ذا معرفة واسعة بكتب الاوائل من الفلاسفة فضلا عن فلاسفة عصره، وفهم لدقيق آرائهم، وكان على صلة بمعاصريه منهم. وقد دأب على ذكر لقائه بهم واسئلته لهم وهذه الصفات اتصف بها الحسن بن موسى النوبختي، بل تبرز جملة من عباراته التي عرف بها. جاء في(المقالة):" وزعم من شاهدنا من الفلاسفة ان الدليل على وجودها افعالها"[١٨٧]. وقال:"وزعم ثابت بن قرة : ان ما لا نهاية له قد يكون موجودا بالفعل"[١٨٨]." وزعم : انه لا حركة بعينها الاّ محدثة وجميعها قديم ..... وقد سألناه عن هذا. فقال: نعم. قلنا : فلم لا يجوز ..... ولم يكن عنده في هذا فصل."[١٨٩].

ومثل هذه الاسئلة، وذكر معاصريه من طرائق الكتابة عند الحسن بن موسى النوبختي في قطعة صحيحة النسبة اليه، احتفظ الخطيب البغدادي (المتوفى سنة ٤٦٣هـ) بما نقله من كتابه(الرد على الغلاة). قال:"ثم وقع الي كتاب لابي محمد الحسن بن يحيى النوبختي من تصنيفه في الرد على الغلاة، وكان النوبختي هذا من متكلمي الشيعة

الامامية، فذكر اصناف مقالات الغلاة، الى ان قال:" وقد كان ممن جرد الجنون في الغلو في عصرنا اسحاق بن محمد المعروف بالاحمر، وكان يزعم ...."[190]. وكذلك نجدها في قطعة اخرى صحيحة النسبة اليه. نقلها ابن تيمية في كتابه (الآراء والديانات) :"قال ابو محمد الحسن بن موسى النوبختي : وقد سألت غير واحد من رؤسائهم ان يوجد بينة فما اوجد بينة".

ومن الشبه ايضا في طريقة كتابة مصنف (المقالة) في حجاجه، وطريقة كتابة النوبختي في ذلك. ما ورد فيها :"فأرنا في الطبيعة مثالا من الاشياء الموات كحرارة النار وهويّ الحجر، والأفدع التلبيس ."وقال النوبختي :"ونقول لهم : ارونا مقدمتين اوليتين لا تحتاجان الى برهان يتقدمهما يستدل بهما على شيء مختلف فيه، وتكون المقدمتان في العقول اولى بالقبول من النتيجة، فاذا كنتم لا تجدون ذلك بطل ما ادعيتموه ." وهذا الشبه ليس اتفاقا وعرضا .

٤ـ وقد اشار مصنف (المقالة) الى انه اورد اختلاف الفلاسفة في الفلك في موضع قبل (المقالة)، اي في باب الفلك من كتابه . ونقل عبد الرحمن بن الجوزي من كتاب النوبختي اختلافهم فيه، فقال :"قال ابو محمد النوبختي : ذهب قوم الى ان الفلك قديم لا صانع له، وحكى جالينوس عن قوم انهم قالوا : زحل وحده قديم . وزعم قوم ان الفلك طبيعة خامسة، ليس فيه حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، وليس بخفيف ولا ثقيل، وكان بعضهم يرى ان الفلك جوهر ناري وانه اختطف من الارض بقوة دورانه. وقال بعضهم ....

٥ـ وفي كتاب (مروج الذهب) للمسعودي قطعة عن كيفية تصور الجنين في الرحم، سنعارضها بقطعة تصور الجنين في (المقالة).

أـ جاء في (المقالة) :واما من زعم من اهل الدهر أن في المني قوة تصور الجنين اما منه واما من دم الطمث ..." جاء في مروج الذهب "وقد تنازع الناس في كيفية تصور الجنين في الرحم، فذهب قوم من أهل القدم الى أن في المني قوة تصور الجنين اما منه واما من دم الطمث" .

بـ(المقالة) :"واما زعم من زعم ان في الرحم قالبا يتصور فيه الجنين ."

(مروج الذهب) :"وذهب قوم الى ان في الرحم قالبا يتصور فيه الجنين" .

جـ (المقالة) :"فأما ما حكاه جالينوس عن بقراط من انه مقام المني مقام الفاعل والمفعول .... فما رأيته في ان (كتاب المني) حكى ...."

(مروج الذهب) :"وقد ذكر جالينوس في كتابه (المني) عن بقراط ان مقام المني مقام الفاعل والمفعول في تصور الجنين"

دـ(المقالة) :"وقول ارسطو طاليس انه يعطي الدم منه الحركة ويستحيل ...."

(مروج الذهب) :"وقال صاحب المنطق .... وقال : والمني يعطي الدم مثل الحركة ويستحيل روحا فيخرج من الرحم ."

هـ(المقالة) :"وقول جالينوس انه يكون من المني ....واما ماقاله بعد ذلك من ان العروق تمد بالدم والشريانات بالروح ...."

مروج الذهب) :"وزعم جالينوس ان الجنين يكون من المني وانه يجذب اليه الذي هو الطمث والروح من الشريانات فيكون من المني ومن ذلك الدم الذي يجذبه ومن الريح التي تصير اليه من الشريانات"

وـ (المقالة):"واما قوله ان الجنين بمنزلة النبات فإنه اراد ان يفر مما يدعيه بعض الناس ان النبات من الطبيعة"

(مروج الذهب) :"قال : وتكون الجنين بمنزلة تكون النبات والطبيعة تصوره من المني والدم، وتفعل الطبيعة في الجنين ما تفعله في النبات...."

زـ (المقالة) :"فأما ما حكاه عن انباذقليس ان اجزاء الولد منقسمة في مني الذكر والأنثى،وأن شهوة الجماع تسوق هذه الاجزاء الى الألتئام"

(مروج الذهب) :"وحكى جالينوس عن انبدقلس ان اجزاء الولد منقسمة في مني الذكر والانثى، وان شهوة الجماع تسوق هذه الاجزاء الى الألتئام"

ح ـ (المقالة) :"واما من زعم انه يخرج من اعضاء الانسان اجزاء لطيفة فيها من جنس كل عضو من اعضاء وبدن الانسان"

(مروج الذهب) :"وقد ذهب قوم من اهل القدم الى ان ذلك هو اجزاء تخرج من اعضاء الانسان لطيفة من جنس سائر اعضاء الانسان فتنصب في الرحم فيتغذى منه فيكون من ذلك الجنين"

ان التشابه بين قطعة كيفية تصور الجنين في (المقالة) وبين القطعة التي في (مروج الذهب) ليس اتفاقا ولا عرضا،والمعارضة بينهما اوضحت ان المسعودي نقل من الكتاب الذي تعود اليه (المقالة) بعد ان حذف منها الاسئلة التي وجهها مصنفه للفلاسفة الطبيعيين ونقضه عليهم اقوالهم .وتكاد نقوله تكون بالحرف .ولم يذكر المسعودي المورد الذي استقى منه،ولكنه في موضع اخر من كتابه (مروج الذهب)ذكر كتاب (الآراء والديانات)للحسن بن موسى النوبختي بما يشير الى انه قرأه بتدبر ولم تقتصر عناية المسعودي بكتب النوبختي على هذا الكتاب وحسب فقد قرأ كتابا اخر له وهو(كتاب الأمامة).وذكر ان النوبختي نقض فيه على الجاحظ (كتاب العثمانية)وغيره .

٦ـ زد على كل ذلك ان اوصاف (المقالة) ومصنفها لم يتصف بها – كما تبين لنا من دراستنا للمتكلمين المعاصرين له – الا ابا محمد الحسن بن موسى النوبختي وكتابه(الآراء والديانات) .

نتج مما تقدم ان (مقالة في ما بعد الطبيعة)ليست لابي بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف .وانها قطعة بل اكبر قطعة وصلتنا،من كتاب (الآراء والديانات) لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي المتكلم .والأدلة التي سقناها تكفي لاثبات ذلك،وفق ما بين ايدينا من موارد.وكان هذا الكتاب القيم موجودا لغاية النصف الثاني من القرن الثامن للهجرة .ونأمل ان يعثر عليه باحث وما ذاك على المنقرين بعسير،ولا على جود الزمان بكثير.

الهوامش والمصادر

١ـ اختلف المؤرخون في سنة وفاة ابي بكر الرازي في سنوات (نيف وتسعين ومائتين للهجرة، وثلثمائة ونيف، و ٣١١هـ، و ٣٢٠ هـ) وكان ابو بكر الرازي حضر مجلسًا في الري في امارة مرداويج بن زيار الديلمي وتناظر فيه مع الفيلسوف الاسماعيلي أبي حاتم الرازي (المتوفى سنة ٣٢٢هـ). وكان مرداويج بن زيار أمير الديلم اسس امارته سنة ٣١٦ هـ وقتل سنة ٣٢٣ هـ اي أن ابا بكر الرازي كان حيا بين سنة ٣١٦ هـ وسنة ٣٢٢ هـ سنة وفاة ابي حاتم الرازي، فيجب حذف التواريخ التي سبقت سنة ٣١٦هـ. وذكر المحقق فؤاد سيد ان روسكاRoska نشر في العدد الخامس من مجلة ايزيسIsis سنة ١٩٢٢ م مقالا ترجم فيه فقرات من (رسالة للبيروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي) وهو مخطوط وحيد بليدن، تعين وفاة الرازي بالدقة في ٥ شعبان سنة ٣١٣ هـ.

أقول: ولما كان روسكا استند الى نسخة وحيدة من رسالة البيروني المذكورة وكان ابو بكر الرازي حيا بعد سنة ٣١٦هـ - كما مر بنا – فليس ببعيد ان يكون (عشر) تحرفت عن (عشرين) سهوا من ناسخ المخطوط أو جهلا وغفلة. وارى ان سنة ٣٢٣ هـ هي انسب تاريخ لوفاة ابي بكر الرازي وهو ما يتفق مع ما بين ايدينا من روايات واحداث تاريخية.

انظر، الرازي: رسائل فلسفية لابي بكر محمد بن زكريا الرازي – المناظرة بين ابي حاتم الرازي وابي بكر الرازي – تحقيق بول كراوس – مطبعة بول بارييه – القاهرة (١٩٣٩م) ج١ ص٣٩١ فما بعدها. وسنشير اليه الرازي: رسائل فلسفية. ثم نذكر اسم الكتاب او الرسالة او المقالة ثم رقم الصفحة / انظر ايضا ابن أبي أصيبعة: عيون الانباء في طبقات الاطباء – حققه الشيخ امرؤ القيس بن الطحان (وهو اسم تسمى به المستشرق الالماني اوغست موللر) – المطبعة الوهبية – القاهرة (١٨٨٢م) ج١ص٣١٤. وعن امارة مرداويج، انظر، مسكويه: تجارب الامم – تحقيق الدكتور ابو القاسم امامي – دار سروش للطباعة والنشر طهران (١٩٩٨م) ج٥ ص٣٢٣ فما بعدها. وانظر ايضا، المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر – تحقيق شارل بلا – المطبعة الكاثوليكية – بيروت (١٩٧٤م) ج٥ ص٢٦٥ـ٢٧١ / ابن الاثير: الكامل في التاريخ – دار صادر – بيروت (١٩٦٦م) ج٨ ص١٧٦ وص١٩٣ وص٣٩١. وعن مناظرة الرازيين، انظر، ابو حاتم الرازي: اعلام النبوة والرد على الملحد ابي بكر الرازي – دار الساقي – بيروت (٢٠٠٣م) ص١٥ فمابعدها. / احمد حميد الدين الكرماني: الاقوال الذهبية – تحقيق الدكتور مصطفى غالب – بيروت (١٩٧٧م) ص١٥ و ص٢٥ فما بعدها. وعن روسكا، انظر، ابن جلجل الاندلسي: طبقات الاطباء والحكماء –

تحقيق فؤاد سيد – مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للدراسات الشرقية – القاهرة (١٩٥٥م) ص٧٧ هامش المحقق رقم (٢٨).

وسنذكر اسم الكتاب كاملا اذا ذكرناه اول مرة فاذا تكرر ذكره نكتفي بذكر اسم المصنف ورقم الجزء – ان وجد – ورقم الصفحة، الا اذا كان للمصنف اكثر من كتاب فسنذكره بجانب اسمه دفعا للبس.

٢- للاطلاع على ثبت ما كتبه من ابحاث ودراسات، انظر، الدكتور يحيى مراد: معجم اسماء المستشرقين – دار الكتب العلمية – بيروت (٢٠٠٠م) ص٤١٠-ص٤١١.

٣- حققه ونشره الدكتور احمد عبد الحميد غراب عن نسخة مكتبة شهيد علي باستانبول، وهي نسخة وحيدة في المجموع المرقم (١٤٦٣) – دار الكاتب العربي للطباعة والنشر – القاهرة (١٩٧٧م). انظر دراسة المحقق ص٥-٦٣. ولا صحة لقوله انه اكتشف هذا المخطوط فقد سبقه المستشرق هيلموت ريتر.

٤- نشر المستشرق الالماني هيلموت ريتر بحثا بالالمانية بعنوان: (nischeHaresiographen). في مجلة (Der Islam) السنة (١٩٢٩م) العدد (٢٨) في الصفحات (٣٤-٥٩) وصف فيه اكثر من اربعين مخطوطا من مخطوطات الفرق الاسلامية. وجاء وصف المجموع في الصفحة (٤٦-٤٧) الهامش (١). واعاد الدكتور فؤاد سزكين وجماعته نشر هذا البحث مصورا عن مجلة (Der Islam) في كتابهم (دراسات فيما تحتويه مكتبات استانبول والاناضول من المخطوطات العربية – اعادة طبع) منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والاسلامية – في اطار جامعة فرانكفورت – جمهورية المانية الاتحادية – المجلد الثاني. الصفحات (٢٠-٤٥).

٥- ارسطو طاليس: الطبيعة – ترجمة حنين بن اسحاق. حققه الدكتور عبد الرحمن بدوي – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة (١٩٦٤م) ج١ ص٧٨-٧٩. انظر ايضا:

Arstotle: Physical Treatises – The Works Of Arstotle. trans. into English under editorship of W.D.Ross. Copy Right by Encyclopedia Britannica)INC(. The Great Books of Western World No.٨.Chicago .Vol.١.p.٢٦٨ ١٩٥٢

قارن: فلوطرخس (منحول اليه): في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة – ترجمة قسطا بن لوقا – تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشره مع كتاب ارسطو: في النفس – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة (١٩٥٤م) ص٩٦.

٦- ابو القاسم البلخي: باب ذكر المعتزلة من كتابه (مقالات الاسلاميين) حققه فؤاد سيد ونشره في كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) للبلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي – الدار التونسية للنشر- تونس (١٩٧٤م) ص٧١. وسنشير اليه، البلخي: فضل الاعتزال ثم رقم الصفحة./ وانظر ابو الحسن الاشعري: مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين – تحقيق هيلموت ريتر. ط٢ فيسبادن (١٩٦٣م) الصفحات: ٣٨٢ و ٤٠٥ و ٤١٧ و ٥٢٨-٥٢٩ / انظر ايضا: القاضي عبد الجبار الهمداني: شرح الاصول الخمسة – تحقيق الدكتور عبد الكريم العثمان – القاهرة (١٩٦٥م) ص٣٨٣ / انظر ايضا: القاضي عبد الجبار: كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين – حققه فؤاد سيد ونشره في كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) – الدار التونسية للنشر – تونس (١٩٧٤م) ص٣٨٦. وسنشير اليه: القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ثم رقم الصفحة.

٧- اختلف المتكلمون لا سيما المعتزلة في اثبات المعجزات لغير الانبياء. انظر القاضي عبد الجبار الهمداني: المغني في ابواب

التوحـيد والعدل – ج١٥ النبـوات والمعجزات – تحقــيق الدكتور محمود الخضيري والدكتور محمود محمد قاسـم – مطبـعة عيسـى البابـي الحلبي وشــركاه – القــاهرة (١٩٦٥م) ص٢١٧-٢٣٥. وسنشير اليه: القاضي عبـد الجبـار الهمداني: المغني، ثم نذكر رقـم الجزء وعنوانه ورقـم الصفحـة / انظر ايضا، تقي الدين مختار بـن محمود العجالي النجراني: الكامل في الاستقصاء فيما بـلغنا من كلام القدماء – تحقيق الدكتور السيد محمد الشاهد – مطبـعة الاهرام التجارية – القاهرة (١٩٩٩م) ص٣٥٤ فما بعدها.

٨- اختلف الرواة في تاريخ وفاة القــاضي ابــي يوســف في ســنة (١٧٢هـ و١٨١هـ و١٨٢هـ و١٩٢هـ). قــــال محمود مطلوب: "والراجح انه مات سـنة اثنتين وثمانين ومائة لأن بشـر بـن الوليد روى ذلك وكان من اصحابـه ومن الملازمين له فهوأعرف بالحقيقـة من غيره.". انظر، محمود مطلوب: ابـو يوسـف – حــياته وآثاره، وآراؤه الفقهية – مطبـعة دار السلام – بـغداد (١٩٧٢م) ص٩٣-٩٤.

٩- محمد بـن اسحـاق النديم: كتاب الفهرسـت – تحقـيق رضا تجدد – طهران (١٩٧٢م) ص٢١٤. وسنشــير اليه: النديم، ثم رقـــم الصفحة.

١٠- النديم ص٢٢٤ / انظر ايضا، ابو جعفر الطوسـي: الفهرسـت – صححــه محمد صادق بحر العلوم – المطبـعة الحيدرية – النجف (١٩٦٤م) ص٢٠٤.

وسنشير اليه: الطوسـي ثم رقـم الصفحـة. وعن الاختلاف في سـنة وفاة هشــام بــن الحكم، انظر عبــد الله نعمة: هشــام بــن الحكم – بيروت (١٩٥٩م) ص٣٨-٤٣.

١١- النديم: ص٢١٣.

١٢- اختلف المؤرخون في ســنة وفاة ابــي الهذيل العلاف في ســنة (٢٢٦هـ و٢٢٧هـ و٢٣٠هـ ٢٣٥هـ). قـال ابـو الحسن علي بــن فرزويه في كتابه (المصابيح): "عن محمد بن محمود الزبـيري قـال: كنت بســر من رآى لما مات ابـــو الهذيل، فجلس الواثق للتعزية.". انظر القــاضي عبـــد الجبـــار الهمداني: فضل الاعتزال ص٢٦٣. وليس في سيرة ابـي الهذيل انه لقـي الواثق (٢٢٧- ٢٣٢هـ) أوله أخبـار معه مما يدل على أنه توفي في بـداية خلافته، وهو يتفق مع رواه عبـد الرحـيم بـن محمد الخياط من أن ابـا الهذيل توفي سـنة ٢٢٧هـ. وقد وصف القاضي عبد الجبار ابا الحسين عبـد الرحـيم بـن محمد الخياط بــأنـه من أحــفظ الناس في اختلاف المعتزلة في الكلام واعرفهم باقـــاويلهم. فلا يجوز الركون الى ســـنة (٢٢٦هـ و٢٣٠ هـ و٢٣٥هـ). انظر القاضي عبـد الجبـار: فضل الاعتزال ص٢٩٧/ وانظر ايضا، علي مصطفى الغرابي: ابـو الهذيل العلاف – مطبعة حجازي – القاهرة (١٩٤٩م) ص٢١.

١٣- الاشــعري: ص٣١٢ و ص٥٦٩ / انظر ايضا: علي مصطفى الغرابي ص٥٠ فما بعدها.

١٤- القاضي عبد الجبـار الهمداني: المغني ج٩ – التوليد – تحقـيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد – القاهرة (د. ت) ص٢٣.

١٥- النديم ص٢٢٢. وقــد رد ابـــو هاشــم الجبــائي في كتابـــه (التصفح) على ارسطو في كتابه (السماء والعالم). غير أن الفيلسوف يحيى بـن عدي اتهم ابـا هاشـم الجبـائي بـأنه لم يفهم كلام أرسـطو وان رده عليه فاســد.انظر، جمال الدين القــفطي: تاريخ الحكماء وهو مختصر الزوزني – تحقيق الدكتور يوليوس ليبرت – ليبسك (١٩٠٣م) ص٤٠.

١٦- رد ابو الحسن الاشـعري في كتابــه (الفصول) على الفلاسـفة والطبـائعيين وغيرهم. قـال ابـو القاسـم ابـن عســاكر عن كتاب (الفصول): "وهو كتاب كبـير يشـمل على اثني عشر كتابــا". انظر ابـن عساكر: تبـيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابـي الحسـن الاشعري – نشرة القدسـي – دمشق (١٩٢٨م) – طبـعة مصورة –

دار الكاتب العربي – بيروت (د.ت) ص١٢٨. وفي ص١٣١ اشارة الى كتاب ابي الحسن الاشعري (جمل مقالات الملحدين). قارن ابن تيمية: الرد على المنطقيين – تحقيق السيد سليمان الندوي – المطبعة القيمة – بمباي (١٩٤٩م) ص٣٣٤.

١٧ـ القاضي عبد الجبار الهمداني: شرح الاصول الخمسة: ص١٢٠ و ص٣٢٥ـ٣٢٦. وانظر كتابه: المغني –ج٩- التوليد ص٣٣. وانظر كتابه: تثبيت دلائل النبوة تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان – دار العربية للطباعة والنشر – بيروت (١٩٦٦م) ج٢ ص٦٢٦ و ص٦٣٨.

١٨ـ ابو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين – تحقيق الدكتور معن زياد والدكتور رضوان السيد – بيروت (١٩٧٩م) ص١٣٣ـ١٥٠.

(١٩) الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١١٦.

٢٠ـ ارسطو طاليس: الطبيعة – ترجمة حنين بن اسحاق ج١ ص٨١ / انظر ايضا:

.Arstotle: Physi cal. optic. P. ٢٦٩

٢١ـ ارسطو طاليس: الطبيعة – ترجمة حنين بن اسحاق ج٢ ص٨٢٧ـ٨٢٨.

٢٢ـ الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١١٦.

٢٣ـ ارسطوطاليس: الطبيعة – ترجمة حنين بن اسحاق ج١ ص٣٤ـ٣٥ و ص٨٢ـ٨٣.

٢٤ـ فلوطرخس: ص١٢٤.

٢٥ـ الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١٢٨ و ص١٣٣.

٢٦ـ الرازي: المصدر نفسه ص١١٦.

٢٧ـ الرازي: المصدر نفسه ص١١٦.

٢٨ـ الرازي: المصدر نفسه ص١١٦ و ص١٢٠ وص١٢٨.

٢٩ـ النديم: ص٣١٠- ص٣١٢.

٣٠ـ الرازي: رسائل الفلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١١٧ـ١١٨ و ص١٢١ـ١٢٣.

٣١ـ و(٣٢) الرازي: رسائل فلسفية – مقالة فيما بعد الطبيعة ص١٢٨.

٣٣ـ الرازي: المصدر نفسه ص١٣٣. قارن: ارسطوطاليس: في السماء – ترجمة يوحنا بن البطريق – حققه الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشره مع كتاب ارسطو طاليس: (في الآثار العلوية) – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة (١٩٦١م) ص١٧٩.

٣٤ـ الرازي: المصدر نفسه ص١١٧ـ١١٨ وص١٢١ـ١٢٣.

٣٥ـ الرازي: المصدر نفسه ص١١٧.

٣٦ـ الاشعري ص٣٤٥.

٣٧ـ الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص ١١٧.

٣٨ـ و(٣٩) الرازي: المصدر نفسه ص١١٨.

٤٠ـ فلوطرخس: ص ١٢٤.

٤١ـ الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١٢١.

٤٢ـ افلوطين: التاسوعات – نقلها الى العربية عن الاصل اليوناني الأب الدكتور فريد جبر. مكتبة لبنان - بيروت (١٩٩٧م) ص١١٧. قارن:

Plotinos: The Six Enneads. trans. by Stephen Mackenna and B. C. Page. 1952INCP.63.Chicago) The في السلسلة التي اصدرتها (GreatBooks o.17

٤٣ـ ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي: ان محمد بن اسحاق النديم أقدم من ذكر افلوطين. عند العرب – مكتبة النهضة المصرية –

القــاهرة (١٩٥٥م) ص (١) و (٢). وقــد وهم الدكتور عبــد الرحمن بـدوي. والصحيح ان أقـدم من ذكر افلوطين من المتكلمين هو مصنف (مقالة في ما بعد الطبيعة) نقلا عن يحيى النحـوي في كتابه (تفسير سمع الكيان). اما محمد بن اسحاق النديم فقد ذكر افلوطين نقــلا عن الكتاب الذي تعود اليه (مقــالة في ما بــعد الطبيعة) او من كتاب (تفسير سمع الكيان) ليحيى النحوي. فقد كان واقفا على كلا الكتابين. انظر النديم: ص٢٢٥ وص٣١٥.

٤٤- الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١١٨.

٤٥- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٠وص١٢٦-١٢٧.

٤٦- الرازي: المصدر نفسه – الصفحات ١٢٢-١٢٧-١٢٨-١٢٩-١٣١-١٣٣.

٤٧- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٤وص١٣١.

٤٨- الرازي: المصدر نفسه ص١١٦.

٤٩- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٩-١٣١.

٥٠- الرازي: المصدر نفسه ص١٣١.

٥١- الرازي: المصدر نفسه ص١١٦.

٥٢- و(٥٣) الرازي: المصدر نفسه ص١١٧.

٥٤- الرازي: المصدر نفسه ص١١٨.

٥٥- الرازي: المصدر نفسه ص١١٩.

٥٦- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٤.

٥٧- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٦.

٥٨- الرازي: المصدر نفسه ص١٣٠.

٥٩- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٠.

٦٠- و(٦١)و(٦٢) الرازي: المصدر نفسه ص١٢١.

٦٣- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٧-١٢٨.

٦٤- الرازي: المصدر نفسه ص١١٩.

٦٥- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٨.

٦٦- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٨-١٢٩.

٦٧- الرازي: المصدر نفسه ص١١٦-١١٧.

٦٨- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٤.

٦٩- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٠.

٧٠- للاطلاع على ثبت ما كتبه من ابحاث ودراسات، انظر، الدكتور يحيى مراد: ص٢٢٤.

٧١- الدكتور بينس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود – نقله عن الالمانية عبد الهادي ابو ريدة – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشــر – القــاهرة (١٩٤٦م) ص٣٧. الهامش (٥).

٧٢- الدكتور بــينس: ص٥٤. الهامش (٧). و ص٧١. الهامش (١) و ص٩٠ الهامش (١).

٧٣- و(٧٤)و(٧٥) الدكتور بــــينس: ص٣٧. الهامش (٥). ومن الدلائل التي اشار اليها بينس "واذا عرفنا ما كان لافلاطون من أثر قوي في الرازي وهو أثر تدل عليه الشواهد الكثيرة فان مما له قيمة في الحكم على (رسالة في ما بعد الطبيعة) المنسوبة اليه ان اسم افلاطون لا يعرض في هذه الرسالة على حين انه كثيرا ما تعرض اسماء آخرين من المؤلفين القدماء". انظر ص٧١. الهامش (١) من كتابه. وهذه حجة واهية ذلك ان الفلاسفة الطبيعيين كانوا يتبعون ارسطو في كتابه (الطبيعة او السماع الطبيعي) ووضعوا عليه الشروح الكثيرة ولم يتبعوا افلاطون في هذا. وليس لافلاطون كلام تبسط فيه في الطبيعة، ولهذا لم يذكره مصنف (المقالة).

٧٦- الدكتور بينس: ص٩٠. الهامش(٣).

٧٧- الدكتور بينس: ص٩٠. الهامش (٤).

٧٨- للاطلاع على ثبت ما كتبه كراوس من ابحاث ودراسات، انظر، الدكتور يحيى مراد ص٥٧٢-٥٧٣.

٧٩- طبــع الجزء الاول من هذا الكتاب بمطبــعة بــول بــاريبه –

القاهرة (١٩٣٩م).

٨٠- الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١١٣ .

٨١- الرازي: المصدر نفسه ص١١٤ .

٨٢- الرازي: المصدر نفسه ص١١٥ .

٨٣- النديم ص٣٥٧ فما بعدها.

٨٤- حققها ونشرها في باريس سنة ١٩٣٦م.

٨٥- الرازي رسائل فلسفية – مقالة في اقبال امارات الدولة ص١٣٧ . وقد قال له معاصره ابو القاسم البلخي: "انك تدعي علم الطبائع". انظر القاضي عبد الجبار الهمداني: تثبيت دلائل النبوة. ج٢ص٦٢٥ .

٨٦- ارسطو طاليس: في السماء ص١٤٧ .

٨٧- الرازي: رسائل فلسفية: السيرة الفلسفية ص١٠٩ .

٨٨- الرازي: الشكوك على حالينوس – تحقيق مهدي محقق – معهد الدراسات الاسلامية – جامعة طهران – طهران (١٩٩٣م) ص٣٢ .

٨٩- الرازي: المصدر نفسه ص٣٨ .

٩٠- الرازي: المصدر نفسه ص٤٣ .

٩١- النديم: ص٣٥٧ . واورد الرازي نفسه اسماء عدد من كتبه الطبيعية. انظر، رسائل فلسفية – السيرة الفلسفية ص١٠٩ .

٩٢- الرازي: رسائل فلسفية – السيرة الفلسفية ص١٠٩ .

٩٣ الرازي: الشكوك على جالينوس ص٣٠ .

٩٤ ابن ابي أصيبعة: ج١ ص٣١٥ .

٩٥- المسمعي نسبة الى (المسامعة) محلة بالبصرة ، ونسب اليها جماعة منهم، أبراهيم بن محمد بن أسماعيل البصري، حدث ببغداد. ومنهم، أبو يعلى محمد بن شداد بن عيسى المسمعي المتكلم المعتزلي ويعرف بزرقان، وكان من أتباع أبراهيم بن سيار النظام، ثم أصبح من أصحاب أبي الهذيل العلاف. ومات ببغداد سنة ٢٠٨هـ أو٢٠٩هـ وله (كتاب المخلوق) و (كتاب المقالات)، قال محمد بن أسحاق النديم عن هذا الكتاب، أنه كتاب لطيف، ونقل منه أبو الحسن الأشعري في كتابه (مقالات الاسلاميين). ونسب أليها أيضا أحمد بن الحسن بن سهل المسمعي المعروف بأبن أخي زرقان، وكان أحمد بن الحسن المسمعي متكلما معتزليا جدلا، وله ردود على فرق الثنوية المنانية، وذكره القاضي عبد الجبار الهمداني ونقل من ردوده. والارجح انه هو من رد على اصحاب الهيولى، وعليه وضع الرازي كتابه (الرد على المسمعي المتكلم).

انظر، المسعودي: التنبيه والاشراف – عني بتصحيحه عبدالله اسماعيل الصاوي – دار الصاوي للطباعة والنشر – القاهرة (١٩٣٨م) ص٣٤٢ / وانظر، ابو الحسن الاشعري: الصفحات: ٤٠و٤٤و٥٥-٥٦و٦٠-٦١و٦٣و٣٣١و٣٤٥، وصفحات اخرى كثيرة / انظر ايضا، النديم ص٢٠٢ و ص٢٠٥ / القاضي عبد الجبار الهمداني: المغني: ج٥ – الفرق غير الاسلامية – تحقيق محمد محمود الخضيري – الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر – القاهرة (١٩٥٨م) ص٩ و ص١٨-٢١/ ياقوت الحموي: معجم البلدان – دار صادر – بيروت (١٩٩٥) مادة (المسامعة).

٩٦- النديم ص٣٥٨ .

٩٧- الدكتور بينس: ص٧٧ .

٩٨- كان ابو القاسم البلخي قد ناظر ابا بكر الرازي في مجلس سلطان بلخ احمد بن نصر الساماني (٣٠١هـ – ٣٣١هـ) ومما قاله للرازي: "انت رجل تنكر ما يقوله المسلمون واهل الشرائع في الربوبية والنبوات وتراه جهلا". انظر القاضي عبد الجبار الهمداني: تثبيت دلائل النبوة: ج٢ ص٦٢٥ . ونقض عليه ابو القاسم البلخي كتابه (العلم الألهي). ونقض عليه سهيل البلخي كتابه (اللذة). ونقض ابن التمار (نقض الرازي على المسمعي المتكلم في رده على اصحاب الهيولى). وقد رد الرازي عليهم جميعا.

ونقض ابو عبد الله الحسين وبن علي البصري (نقض الرازي لكلام البلخي)، ونقض عليه ايضا (كتاب الرازي في انه لا يجوز ان يفعل الله تعالى بعد ان كان غير فاعل). اما القاضي عبد الجبار الهمداني فقد وصمه بالالحاد والكيد. انظر، النديم ص٢٢٢ وص٣٥٨ / القاضي عبد الجبار الهمداني تثبيت دلائل النبوة: ج٢ ص٣٧٤ وص٦٢٣وص٦٣١.

٩٩- الرازي: رسائل فلسفية – الطب الروحاني ص٧٧.

١٠٠- و(١٠١) الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١١٦.

١٠٢- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٨.

١٠٣- الدكتور بينس: ص٩٠. الهامش(٣).

١٠٤- الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١١٨.

١٠٥- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٩.

١٠٦- كانت نسخة من كتاب الرازي (سمع الكيان) محفوظة في مكتبة الاسكوريال في اسبانيا حيث جاء عليها وعلى غيرها من المخطوطات العربية، وهي كنوز لا تقدر بثمن، حريق سنة (١٦٧١م). انظر الدكتور بينس ص٨٩. الهامش (١١) واحال على "مقال موراتو Morato في مجلة الاندلس الاسبانية م٢(١٩٤٢م) ص١٣٢. رقم (٣٠٤)". انظر ايضا الدكتور محمود نجم أبادي: مؤلفات ومصنفات ابو بكر محمد بن زكريا الرازي – بالفارسية – منشورات جامعة طهران – طهران (١٣٣٩هـ. ش – ١٩٦٠م) ص١٩٤. واحال على كتاب بول كراوس: (سيرة الرازي الفلسفية) – بالالمانية. وكان كراوس احال على مقال موراتو ايضا.

١٠٧- الرازي:الشكوك على جالينوس ص١.

١٠٨- الرازي: المصدر نفسه ص٢.

١٠٩- الرازي: المصدر نفسه ص٣٨.

١١٠- الرازي: المصدر نفسه ص٨٣.

١١١- الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١٢٦-١٢٧.

١١٢- الرازي: المصدر نفسه الصفحات:١١٩ – ١٢٠– ١٢٣– ١٢٤– ١٣٢– ١٤٦.

١١٣- و(١١٤) الرازي: المصدر نفسه ص١٢١.

١١٥- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٧.

١١٦- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٨.

١١٧- الرازي: المصدر نفسه ص١٢٠.

١١٨- الدكتور بينس: ص٣٧. انظر ما كتبه مترجم الكتاب على الهامش (٥).

١١٩- الدكتور عبد الرحمن بدوي. انظر ما كتبه (تصدير عام) على كتاب (في النفس) لارسطو طاليس ص(٢٨) (٢٩).

١٢٠- الدكتور محمود نجم أبادي: ص٢٧٧.

١٢١- الدكتور حسين علي محفوظ: تراث الرازي – احصاء وتلخيص وتحليل. بحث نشره في اعمال ندوة ابي بكر الرازي. ونشرت ابحاث ندوة الرازي في كتاب (ابو بكر الرازي وأثره في الطب) مطبعة العمال المركزية – بغداد (١٩٨٨م). انظر ص١٧٤.

١٢١أ- الدكتور ذبيح الله صفا: تاريخ علوم عقلي درتمدن اسلامي تا أواسط قرن بنجم – بالفارسية – مطبعة الجامعة – طهران (١٣٣١ هـ ش – ١٩٥٢م) المجلد الاول ص١٦٨.

١٢٢- الدكتور فرات فائق: ابو بكر الرازي – حياته ومآثره – مطبعة الارشاد – بغداد (١٩٧٣م) ص٢١٣.

١٢٣- راجع الهامش رقم (١) من هذه الدراسة.

١٢٤-الدكتور حسن مجيد العبيدي: فلسفة المادة والصورة والعدم

عند ابن رشد – دار نينوى – دمشق (٢٠٠٩م) ص٢٨.

الهامش (٦٥). وص٢٩. الهامش (٦٦) والهامش (٦٨).

١٢٥ـ الدكتور عبد اللطيف محمد العبد: اصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي – مكتبة الانجلو المصرية – القاهرة (١٩٧٧م) ص٩٣.

١٢٦ـ الدكتور عبد اللطيف محمد العبد ص١٤٠.

١٢٧ـ الدكتور عبد اللطيف محمد العبد ص٩٣. وانظر الفصل كله (نقض المذهب الطبيعي) ص٩٣ـ١٢٩.

١٢٨ـ ابو حاتم الرازي ص١٥ فما بعدها.

١٢٩ـ البلخي: فضل الاعتزال ص٧٣ـ٧٤.

١٣٠ـ النديم: ص٢١٨ـ٢٢٠.

١٣١ـ القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٢٨٦ـ٣٠٤.

١٣٢ـ البلخي: فضل الاعتزال ص٧٤/النديم ص٢٢٠(عن نسخة راجستان الهند) وفيه نقلا عن البلخي:"محمد بن سعيد بن زنجية بنيسابور"/ القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٣٠٤ وفيه (بن زنجة).

١٣٣ـ النديم: ص٢١٨ (عن نسخة راجستان الهند) / القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٣٠٠.

١٣٤ـ(١٣٥) النديم: ص٢١٩ (عن نسخة راجستان الهند).

١٣٦ـ البلخي: فضل الاعتزال ص٧٤ / النديم ص٢٢٠(عن نسخة راجستان الهند) نقلا عن البلخي./القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٣٠٣.

١٣٧ـ عبد الرحيم بن محمد الخياط: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد – تحقيق الدكتور نيبرج – مطبعة ولجنة التاليف والترجمة والنشر – القاهرة (١٩٢٥م) ص٥٦ـ٥٧ النديم: ص٢١٦ـ٢١٧/ القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٢٩٩/ الدكتور عبد الامير الاعسم: تاريخ ابن الريوندي الملحد – نصوص ووثائق من المصادر العربية – دار الآفاق الجديدة بيروت (١٩٧٥م) ص١٥ فما بعدها.

١٣٨ـ النديم ص٣٢١. ووصفه بانه "من جلة المتكلمين وكان يذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين". ولابن كرنيب كتاب (الرد على ابن الحسن ثابت بن قرة في نفيه وجود سكونين بين حركتين متضادتين).

قال عنه ابو علي الحسن بن ابراهيم بن هلال الصابي في كتابه (ثبت ما صنفه ابو الحسن ثابت بن قرة الصابئ الحراني ونقله واصلحه):"كتاب في سكون بين حركتي الشريان مقالتان.... وقد رد ابو احمد الحسين بن اسحاق المعروف بابن كرنيب على ثابت في هذا الكتاب بعد وفاة ثابت بما لا فائدة فيه ولا طائل".

انظر القفطي ص١١٦. ورد ابن كرنيب على ثابت رد متكلم قال بالطبيعة على فيلسوف قال بها.

و(مقالة في ما بعد الطبيعة) رد على الفلاسفة الطبيعيين لا على ثابت، ولو كانت (المقالة) لابن كرنيب لاشار الى سكونين بين حركتين في رده على ثابت وهو ما ليس فيها.

١٣٩ـ النديم ص٢١٨(عن نسخة راجستان الهند) / البلخي: فضل الاعتزال ص٧٤/ القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٣٠٠.

وعن آرائه في بقاء الاعراض. انظر، الاشعري: ص٣٥٨ و ص٤٢٧. ولقبه فيه نوقة.

١٤٠ـ تساهل الخياط مع المعتزلة القائلين بالطبع. انظر، كتابه الانتصار ص٣٩ فما بعدها وص٥٦ـ٥٧/ الاشعري ص٣٥٨ وفيه رأي الخياط في بقاء الاعراض/ القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٢٩٦ـ٢٩٧.

١٤١ـ ابو القاسم البلخي : تفسير ابي القاسم البلخي الكعبي – جمع واعداد وتحقيق الدكتور خضر محمد نبها – دار الكتب العلمية – بيروت (٢٠٠٧م) تفسير سورة النجم / المسعودي: مروج الذهب ج٥ ص٢٣/ النديم: ص٢١٩ (عن نسخة راجستان الهند)/القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٢٩٧/ابو رشيد النيسابوري ص١٣٣ وص١٤٠.

١٤٢ـ النديم: ص٢١٩. (عن نسخة راجستان الهند).

١٤٣ـ النديم: ص٢١٩/ القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٣٠٥ وص٣٠٨ـ٣٠٩.

١٤٤ـ النديم: ص٢١٨ (عن نسخة راجستان الهند) /القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٣٠٣.

١٤٥ـ النديم ص١٦٠.

١٤٦ـ القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٣٠١ـ ٣٠٢.

١٤٧ـ ابو مسلم محمد بن بحر الاصبهاني: تفسير ابي مسلم محمد ابن بحر الاصبهاني – جمع واعداد وتحقيق الدكتور خضر محمد نبها. نشره مع تفسير ابي بكر الاصم – دار الكتب العلمية – بيروت (٢٠٠٧م) انظر مقدمة المحقق ص٥ فما بعدها / القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٢٩٩.

١٤٨- عبد الرحيم بن محمد الخياط: ص١٠٢ـ١٠٣/ القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٢٩٦.

١٤٩ـ انظر آراءه في، الاشعري ص١٦٩ـ١٧٠ و ص١٧٨ و ص٢٩٨ـ٢٩٩ و ص٥٤٦ـ٥٤٧ / النديم: ص١ – ٦٠ / وكتب القاضي عبد الجبار الهمداني فصلا على الكلابية مما يشير الى أن ابن كلاب بقي من اتباعه عدد في القرن الرابع للهجرة. انظر القاضي عبد الجبار الهمداني: المغني ج٧ خلق القران– تحقيق ابراهيم الابياري– القاهرة (١٩٦١م) ص٩٥ـ١١٦.

١٥٠ـ القاضي عبد الجبار الهمداني: المغني ج٩ التوليد ص٢٣. وكتب ابو الحسن الفرزوي سيرة ابي علي الجبائي بتفصيل في احداث ايامه وتنقله بين البصرة والعسكر. ومن كتاب. الفرزوي نقل القاضي عبد الجبار الهمداني ترجمة ابي علي الجبائي. وقال: الفرزوي "ابو الحسن كان صاحبه فيعرف عنه مشاهدة ما لا يعرف غيره". ولم يرد في سيرة الجبائي انه جاء الى بغداد او لقي ثابت بن قرة. انظر، القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٢٨٧ـ ٢٩٦.

١٥١ـ النديم: ص٢١٧/ القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٢٩٩ـ٣٠٠ / وانظر الناشئ الاكبر: مسائل في الامامة ومقتطفات من الكتاب الاوسط في المقالات – تحقيق يوسف فان اس – المطبعة الكاثوليكية – بيروت (١٩٧١م). انظر دراسة المحقق في القسم الالماني من الكتاب ص١ فما بعدها.

١٥١أ- القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٣٠٠.

١٥٢ـ الناشئ الاكبر ص١١٦ـ١٢٧.

١٥٣ـ النديم: ص٢٢٦ / ابو العباس احمد بن علي النجاشي: فهرست اسماء مصنفي الشيعة – تحقيق محمد هادي اليوسفي الغروي – منشورات مكتبة الداوري – قم – ايران (١٣٩٨هـ) ص٢٦٩ـ٢٧٠ وسنشير اليه: النجاشي ثم رقم الصفحة.

١٥٤ـ النجاشي: ص٢٦٩.

١٥٥ـ النديم ص٢٢٥ / النجاشي: ص٢٣ / الطوسي ص٣٥ـ٣٦ / عباس اقبال: خاندان نوبختي – بالفارسية – مطبعة مجلس – طهران – (١٣١١هـ ش – ١٩٣٢م) ص٩٦ـ١٢٤.

١٥٦ـ النجاشي: ص٢٣.

١٥٧ـ الطوسي: ص٣٥.

١٥٨ـ النديم: ص٢٢٥/ النجاشي: ص٢٣ / الطوسي: ص٣٦.

١٥٩ـ القفطي: ص١١٨.

١٦٠ـ النديم: ص٢٢٥/النجاشي: ص٢٣/الطوسي: ص٣٦ـ٣٧ .

١٦١ـ النديم ص٢٥٥/عباس اقبال: ص١٢٥ـ١٦٥ . عباس اقبال: ص١٢٥ـ١٦٥ . ورآى عباس اقبال انه كان أقرب الى معتزلة بغداد، انظر، خاندان نوبختي ص١٢٨ . وأرى ان ما بقي من شذرات من مصنفاته يدل على انه كان قريبا من معتزلة البصرة.

١٦٢ـ ابن أبي اصيبعة: ج١ ص٢١٦ . والحكاية رواها الحسن بن موسى النوبختي نفسه.

١٦٣ـ القاضي عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال ص٣٢١ .

١٦٤ـ القاضي عبد الجبار الهمداني: المغني — ج٥ — الفرق غير الاسلامية: ص٩ فما بعدها.

١٦٥ـ النجاشي: ص٤٦ .

١٦٦ـ النديم: ص٢٢٥/الطوسي: ص٧١ . ونقل عن النديم.

١٦٧ـ النديم: ص٢٢٥/ النجاشي ص٤٦ـ٤٧/الطوسي: ص٧١ .

(١٦٧أ) حقق هيلموت ريتر كتاب (فرق الشيعة) وطبعه في استانبول (١٩٣١م). ونسب عباس اقبال هذا الكتاب المطبوع الى سعد بن عبدالله الاشعري القمي ورآى ان نسبته الى النوبختي خطأ وقدم جملة من القرائن والدلائل على ذلك. انظر كتابه: خاندان نوبختي ص١٤٠ فما بعدها. واعترض عليه الشيخ فضل الله ضيائي الزنجاني وصحح نسبة كتاب (فرق الشيعة) الى النوبختي ووافقه الدكتور محمد جواد مشكور على ذلك ورآى ان كتاب (فرق الشيعة) للنوبختي هو غير كتاب (المقالات والفرق) للاشعري القمي وهما كتابان وان القمي الاشعري "قد ألف كتابه بعد النوبختي وجعل كتاب النوبختي امامه فنقل منه واضاف عليه". انظر، سعد بن عبدالله الاشعري القمي: كتاب المقالات والفرق — تحقيق الدكتور محمد جواد مشكور — مطبعة حيدري — طهران (١٩٦٣م) مقدمة المحقق ص"كج — كد". وارى ان المسألة تستحق النظر وان تعاد الى بساط البحث مرة أخرى. ذلك ان الحسن بن موسى النوبختي دأب على ذكر معاصريه والاشارة اليهم يظهر ذلك واضحا في الشذرات التي وصلت الينا من مصنفاته وتكاد تكون سمة وسمت طريقته في الكتابة. انظر الهامش (١٨١)و(١٨٢) من هذه الدراسة. وهذا ما لا نجده في كتاب (فرق الشيعة) المطبوع بأسمه.

١٦٨ـ النجاشي: ص٤٧ . وعن آراء هشام بن الحكم في الاستاعة، انظر، عبد الله نعمة ص١٨٤ـ١٨٦ .

١٦٩ـ المسعودي: مروج الذهب: ج١ ص٨٧ـ٨٨/ عباس اقبال: ص١٣٦ـ١٤٠ .

١٧٠ـ القاضي عبد الجبار الهمداني: المغني — ج٥ — الفرق غير الاسلامية: ص٩ فما بعدها.

١٧١ـ النجاشي: ص٤٦ .

١٧٢ـ عبد الرحمن بن الجوزي: نقد العلم والعلماء اوتلبيس ابليس — نشرة محمد منير الدمشقي — مطبعة السعادة — القاهرة (١٣٤٠هـ) صفحات:٤٢و٤٧و٤٩و٧٥و٧٨و٨٢و٨٣

١٧٣ـ ابن تيمية: ص٣٣١ .

١٧٤ـ ابن تيمية: ص٣٣١وص٣٣٧ـ٣٣٨ .

١٧٥ـ ابن قيم الجوزية: اغاثة اللهفان من مصائد الشيطان — تحقيق محمد عفيفي — المكتب الاسلامي — بيروت (١٩٩٨م) ج٢ص٣٧٦ .

١٧٦ـ ابن تيمية: ص٣٣٨ـ٣٣٩ .

١٧٧ـ القفطي: ص١١٨ .

١٧٨ـ الرازي: رسائل فلسفية — مقالة في ما بعد الطبيعة ص١١٦ .

١٧٩ـ الرازي: المصدر نفسه ص١٣٠ .

١٨٠ـ الرازي: المصدر نفسه ص١٣١.

١٨١ـ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد – تحقيق الدكتور بشار عواد معروف – دار الغرب الاسلامي – بيروت (٢٠٠٠م) ج٧ ص٤١٠. و(يحيى) الذي في نص الخطيب تحريف منكر وصوابه (موسى). وكتاب (الرد على الغلاة) من مصنفات الحسن بن موسى النوبختي. انظر، النجاشي: ص٤٧ / عباس اقبال: ص١٣٥-١٣٦. وعن اسحاق بن محمد النخعي المعروف بالاحمر وكتابه (الصراط) انظر، المسعودي: مروج الذهب: ج٢ص٢٥٨.

١٨٢ـ ابن تيمية ص٣٣٨-٣٣٩.

١٨٣ـ الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١٢٢.

١٨٤ـ ابن تيمية: ص٣٣٨.

١٨٥ـ الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١٢٤.

(١٨٦) ابن الجوزي: ص٨٢.

١٨٧ـ المسعودي: مروج الذهب: ج٢ ص٣٥٤-٣٥٥.

١٨٨ـ الرازي: رسائل فلسفية – مقالة في ما بعد الطبيعة ص١٢٥-١٢٧.

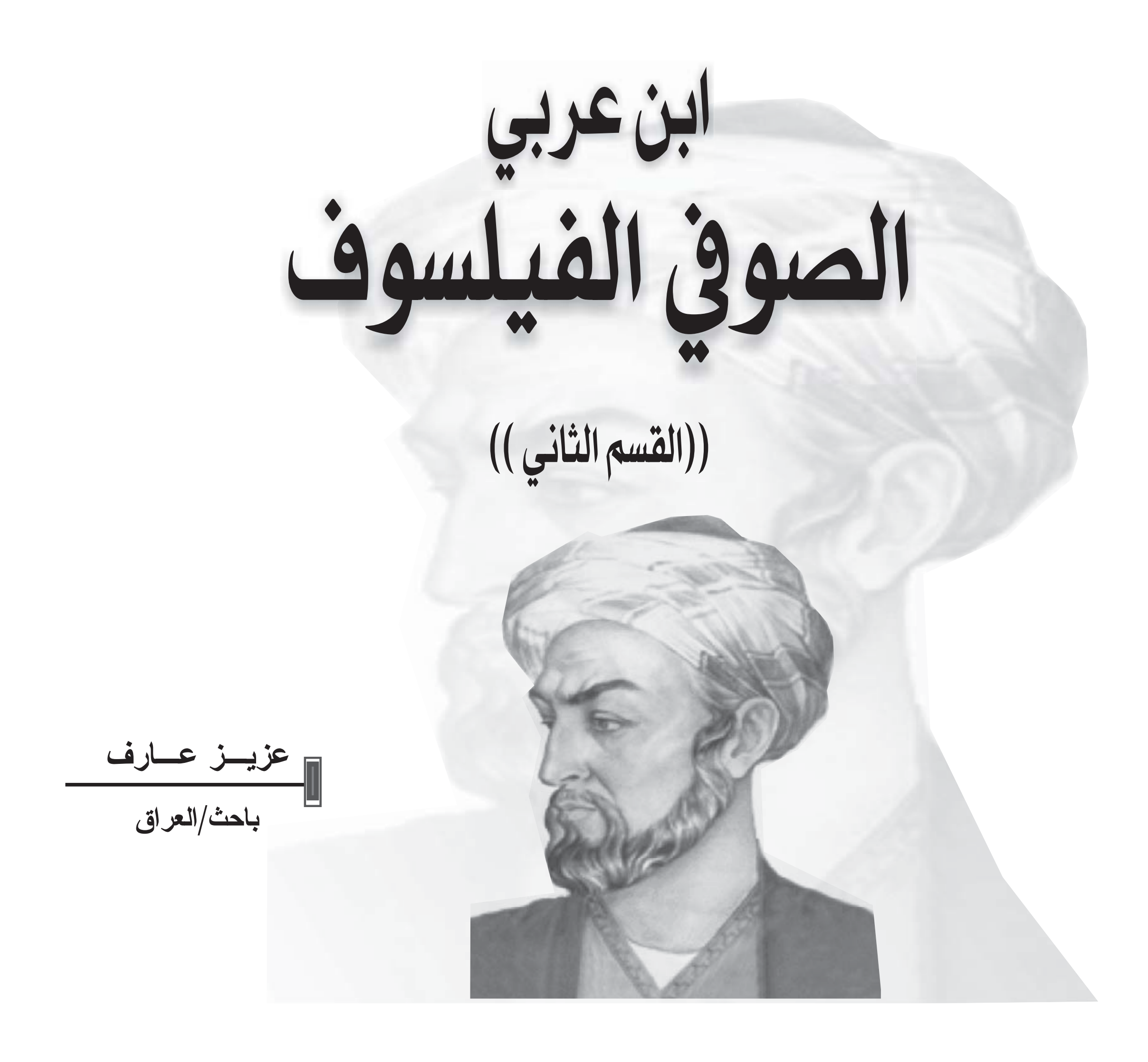
١٨٩ـ المسعودي: مروج الذهب: ج١ص٨٧-٨٨.

١٩٠ـ المسعودي: المصدر نفسه ج٤ص٧٧.



ابن عربي
الصوفي الفيلسوف

((القسم الثاني))



عزيز عارف
باحث/العراق

في فلسفة الحب

المبدأ:

*لا يُعرف الحب ولا يُعرَّف وانما يدرك ذوقا.

*الحب هو نفس المحب وعينه .

*الحب صفة نفسية للمحب، ومن المحال زوالها الا بزوال المحب من الوجود .

*لا تتعلق المحبة الاّ بمعدوم غير موجود.

*من دواعي الحب: الجمال والاحسان .

*لا خير في حب يدبّر بالعقل.

* الحب سلطان حاكم على المحب.

*حب الحب : إستغراق المحب في الحب وانشغاله به عن المحبوب .

*دين الحب : ما أحب أحد غير خالقه.

* * * *

تعريف الحب

ماهو الحب ؟سؤال ليس بامكان أحد أن يجيب عنه،لأن الحب من الأمور التي لا تدرك الا ذوقا.المحب الصادق في حبه،هو وحده يعرف الحب،ولكنه لا يستطيع أن يحده أو يعرّفه .

في كتابه (التراجم)يقول الشيخ محيي الدين بن عربي : مَنْ سألك عن حد ما لا يُحد فهو الجاهل،فاجب بنتائجه وأثره تكن عالما"[1].

و عن الحب يقول في كتابه (الفتوحات المكية): اختلف الناس في حدّه،فما رأيت أحدا حدّه بالحد الذاتي، بل لا يتصور ذلك،فما حدّه مَنْ حدّه الا بنتائجه وآثاره ولوازمه"[2] ويقول :

والمحبة عند العلماء بها، المتكلمين فيها من الأمور التي لا تحد،فيعرفها مَنْ قامت به ومَنْ كانت صفته،ولا يعرف ما هي ولا ينكر وجودها"[3] ثم يسترسل الشيخ قائلاً :

وأحسن ما سمعت فيه ما حدثنا به غير واحد عن (أبي العباس بن العريف الصنهاجي) قالوا : سمعناه يقول،وقد سئل عن المحبة فقال :

الغيرة من صفات المحبة،والغيرة تأبى الا الستر،فلا تحد"[4].

* * *

الحب هو نفس المحب وعينه

تساءل الشيخ محيي الدين بن عربي :هل الحب صفة نفسية في المحب،أو معنى وجودي زائد على ذاته،أو هو نسبة بين المحب والمحبوب لا وجود لها ؟

ثم أجاب عن تساؤله قائلاً :

الحب هو نفس المحب وعينه،لا صفة معنى فيه يمكن أن ترتفع فيرتفع حكمها،فالعلاقة هي النسبة بين المحب والمحبوب،والحب هو عين المحب لا غيره"[5].

ومضى الشيخ يقول :

فَصِفْ بالحب مَنْ شئت من حادث وغيره،فليس الحب سوى عين المحب،فما في الوجود الا محب ومحبوب"[6].

ما معنى هذا الكلام ؟

الذي نراه ان ابن عربي أراد أن يقول ان الحب ليس بصفة زائدة على ذات المحب،لأنها قد تزول فيزول الحب؛ وليس الحب نسبة بين المحب والمحبوب،لأن النسبة هذه قد تزول فيزول الحب،ولكن الحب –في حقيقته – هو نفس المحب،و باقٍ لا يزول ما بقي المحب .

وما دام الحب هو نفس المحب –كما يرى ابن عربي – فليس للحب اذن (وجود)وانما ثم وجودان فقط :محب ومحبوب،وهذا معنى قوله :"فما في الوجود الا محب ومحبوب".

* * *

ويبدو لنا أن الشيخ كان يتوقع أن ثمة مَنْ سيقف منه موقف المعارض لهذا الرأي،ولعل احدهم سيقول له :

أيها الشيخ !ان في نظريتك هذه تناقضا!فأنت تقول ان الحب هو عين المحب لا غيره،ونحن نرى في الواقع أن علاقة المحب بالمحبوب،في كثير من الأحيان .تنقطع وتزول،فيزول حقا (حب المحب)مع بقاء (وجود المحب)؛ فكيف تقول اذن بدوام الحب ما دام المحب موجودا ؟

هنالك يتصدى الشيخ لمثل هذا المعترض ويرد عليه قائلاً أن لا تناقض أبدا في نظريته هذه،ذلك لأن (علاقة المحب بمحبوب خاص)قد تنقطع وتزول .اما المحبة نفسها (محبة المحب)فتبقى صفة ثابتة لديه،قد تتحول الى محبوب آخر، ولكنها لا تزول ما دام المحب موجودا .

وهذه كلمات الشيخ ابن عربي :

قلنا هي [المحبة] صفة نفسية للمحب. فان قيل : نراها تزول،قلنا :من المحال زوالها الا بزوال المحب من الوجود. والمحب لا يزول من الوجود [أي ما دام موجودا]فالمحبة لا تزول. وانما الذي يعقل زواله انما هو تعلقه [أي تعلق المحب] بمحبوب خاص. يمكن أن يزول ذلك التعلق الخاص وتزول تلك العلاقة بذلك المحبوب المعيّن وتتعلق بمحبوب آخر. وهي [أي المحبة]متعلقة بمحبوبين كثيرين. فتنقطع العلاقة بين المحب ومحبوب خاص. وهي [المحبة]موجودة في نفسها. فانها عين المحب فمن المحال زوالها [ما دام المحب موجودا][٧] ويخلص الشيخ الى القول :

"ويتبين لك بما قررناه أن الناس لا يعرفون ما يحبون وانه يندرج محبوبهم في موجود ما فيتخيلون أنهم يحبون ذلك الموجود وليس كذلك" . ثم يقول ناصحا :

"فاعلم قدر ما أعلمتك به، واشكر الله حيث خلصك [بي من هذا الجهل][٨]_"[٩]

المحبوب معدوم أبدا

في كتابه (الفتوحات المكية)يقرر ابن عربي،-في عبارات تبدو معقدة وبالغة الغموض –أن "من شأن (المحبوب)أن يكون (معدوما)ولابد. فيجب (ايجاد)ذلك المعدوم أو (وقوعه)في (موجود)ولابد. لا في معدوم"[١٠]

ثم يؤكد ذلك قائلاً :

هذا أمر محقق لابد منه. فالعلاقة التي في المحب، انما هي في ذلك (الموجود الذي يقبل وجود ذلك المحبوب) أو (وقوعه لا وجوده) اذا كان المحبوب لا يمكن أن يتصف بالوجود، ولكن يتصف بالوقوع"[١١].

قد يبدو هذا الكلام غريبا غير مفهوم، وسأحاول هنا توضيحه وتقريبه الى الأذهان .

تحليل هذا النص :

اولاً: ما معنى :"من شأن المحبوب أن يكون معدوما ولابد ؟

الذي نراه أن ابن عربي أراد أن يقول ان كل (محب)دائم الشوق والحنين الى (محبوبه). فلو كان المحبوب موجودا [أي حاضرا لدى المحب]لما أخذه الحنين اليه. لأن الحنين انما يتوجه الى غائب غير موجود [معدوم –كما يسميه ابن عربي]. ومن هنا فان (المحبوب معدوم ابدا).

ثانيا :ما معنى عبارة ابن عربي :"العلاقة التي في المحب انما هي في ذلك (الموجود) الذي يقبل وجود ذلك (المحبوب)؟

الذي نراه أن الشيخ قد جاء هنا بمفهوم جديد عن حقيقة الحب. بعيد عما هو مألوف عند الناس كافة .

انه يرى أن (المحبوب)ليس هو (الموجود)المشخص الماثل في نظر (المحب)وقلبه. انما هو –في الحقيقة – (المعدوم) المغيّب في هذا (الموجود المشخّص) الذي يتوهمه المحب أنه محبوبه .

هذه الفكرة يوضحها ابن عربي في موضع آخر من كتابه (الفتوحات المكية)فهو يتحدث عن الحب ونسبة العلاقة بين المحب والمحبوب فيقول :

ان المحب للمحبوب هو ارادة أوجبت الاتصال بهذا الشخص المعيّن كائنا من كان. ان كان [المحبوب] من شأنه أن يعانق، فيحب [المحب] عناقه، أو ينكح فيحب نكاحه، أو يجالس فيحب مجالسته، فما تعلق حبه الا بمعدوم، في الوقت من هذا الشخص، فيتخيل أن حبه متعلق بالشخص،

وليس كذلك، وهذا هو الذي يهيجه للقائه ورؤيته، فلو كان يحب شخصه أو وجوده في عينه، فهو في شخصيته أو في وجوده، فلا فائدة لتعلق الحب به"[١٢].

ويوضح الشيخ هذا المعنى فيقول :

فان قلت : انا كنا نحب مجالسة شخص أو تقبيله أو عناقه أو تأنيسه أو حديثه، ثم نرى تحصل ذلك، والحب لا يزول مع وجود العناق والوصال . فاذاً متعلق الحب قد لا يكون معدوماً . قلنا :

أنت غالط . اذا عانقت الشخص الذي تعلقت المحبة بعناقه أو مجالسته أو مؤانسته،فان متعلق حبك في تلك الحال،ما هو بالحاصل،وانما هو [أي تعلق حبك] بدوام الحاصل واستمراره،والدوام والاستمرار معدوم،ما دخل في الوجود،ولا تتناهى مدته،فاذاً :ما تعلق الحب في حال الوصلة الا بمعدوم وهو دوامها"[١٣].

يفرّق ابن عربي هنا بين تعلق الحب (بالحاصل الموجود)وتعلقه (بدوام الحاصل واستمراره وهو المعدوم)فيؤكد أن الحب في الحقيقة لا يتعلق الا بمعدوم .

وبعبارة جد دقيقة ومكثفة،يلخص ابن عربي هذه الفكرة قائلاً :

وللحب أحوال كثيرة جدا في المحبين وقد يقع في الحب أغاليط كثيرة، أولها ما ذكرناه، وهو أنهم يتخيلون أن المحبوب أمر وجودي وهو أمرعدمي، يتعلق الحب به[١٤]، أن يراه موجودا في عين موجودة، فاذا رآه، انتقل حبه الى دوام تلك الحال التي أحب وجودها من تلك العين الموجودة، فلا يزال المحبوب معدوما، وما يشعر بذلك أكثر المحبين"[١٥].

ولتأييد فكرته هذه وتأكيدها،يأتي الشيخ ابن عربي بمعنى يستنبطه من آية كريمة فيقول :

وما أحسن ما جاء في القرآن قوله [تعالى] :

(يحبهم ويحبونه)[١٦]، بضمير الغائب، والفعل المستقبل، فما أضاف متعلق الحب الا لغائب ومعدوم، وكل غائب فهو معدوم اضافي"[١٧].

* * *

ثم يعود الشيخ فيؤكد فكرته (ان المحبوب معدوم أبدا) فيقول :

فالمحبوب معدوم ابدا، ولا تصح محبة الموجود جملة واحدة، الا من حيث العلاقة، اذ لا تتعلق[أي المحبة]الا بموجود يظهر فيه وجود ذلك المحبوب المعدوم"[١٨].

ومعنى هذا الكلام :

أن (المحبوب)مغيّب أبدا عن (المحب)-انه (معدوم،-كما في اصطلاح ابن عربي.ويتوهم المحب أن محبوبه هو هذا (الموجود)المشخص لديه فيهيم به شوقا.ويتلهف الى لقائه .ولكن هذا الموجود-في الحقيقة-ليس هو (المحبوب).من هو اذن ؟

انه (الموجود)الذي (يحمل وجود المحبوب الحقيقي).او كما في عبارة ابن عربي (الموجود الذي يظهر فيه وجود ذلك المحبوب المعدوم).

لا بد للمحب اذن من محبوبه.(من ايجاد محبوبه).ولا بد من (موجود)يظهر فيه وجود هذا المحبوب .

* * *

(إعدام الموجود)أحيانا هو (المحبوب)

من اصول (المحبة)-كما يرى ابن عربي-أن (المحب) يسعى جاهدا الى (ايجاد)محبوبه الغائب (المعدوم).ولكن

هناك أحيانا ضرب من المحبة يسعى المحب فيها الى إزالة أمر موجود (أو اعدام أمر موجود -كما في تعبير ابن عربي -). فالمحبوب هنا هو (الاعدام) لما في (وجود هذا الأمر الوجودي) من الضرر في حق المحب فيحب لهذا السبب ازالته (اعدامه).

ويوضح الشيخ فكرته هذه بمثل فيقول :

مثال ذلك " أن يحب الانسان إعدام امر موجود، لما في وجوده من الضرر في حقه، كالألم، فانه أمر وجودي في المتألم، فيحب (اعدامه)، فمحبوبه (الاعدام) وهو غير واقع" [يريد ابن عربي أن يقول: ما دام الألم موجودا فان محبوب المحب، وهو الاعدام، غير واقع بعد]، فاذا زال الألم، فإزالَتُهُ عَدمُهُ بعد وجوده، بانتقاله الى العدم، فلهذا قلنا في مثل هذا (بالوقوع) لا (بالوجود)"[١٩] [يريد الشيخ : انه في مثل هذه الحالة، فان مصطلح (الوقوع) وليس (الوجود) هو الذي يطلق هنا تعبيرا عن حصول المحب على محبوبه . هنا في هذا المثل يقال : وقع للمحب ما أحب، باعدام الموجود، ولا يقال : وُجد له محبوبه . انه مجرد مصطلح يقرره ابن عربي]

الحب يجمع بين الضدين

يرى ابن عربي أن من أوصاف المحبة أن يجمع المحب في حبه بين الضدين ويعلل ذلك قائلاً :

فانما جمع الانسان في حبه بين الضدين لأنه (على صورته) وقد وصف نفسه [تعالى] بالضدين وهو قوله : هو الأول والآخر والظاهر والباطن"[٢٠]

ثم يفرّق الشيخ بين حب الانسان وحب البهائم فيقول :

وهذا هو الفرق بين الحب الطبيعي والروحاني، والانسان يجمعهما وحده، والبهائم تحب [الحب الطبيعي وحده] ولا تجمع بين الضدين بخلاف الانسان"[٢١].

فأما (الروحاني)-"فهو الحب الجامع في المحب أن يحب محبوبه لمحبوبه ولنفسه"[٢٢] ثم يمضي قائلاً :

فغايته الاتحاد، وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب، وذات المحب عين ذات المحبوب ... وصح له [للمحب] أن يقول : أنا مَنْ أهوى، ومَنْ أهوى أنا، وهذا غاية الحب الروحاني في الصور الطبيعية"[٢٣].

وأما (الحب الطبيعي) فلا يحب فيه المحب محبوبه الا لأجل نفسه[٢٤].

"فاتصاله اتصال محسوس وقرب محسوس، هو غاية الحب الطبيعي" [٢٥] والحب الطبيعي – كما يرى ابن عربي – لا يتقيد بصورة طبيعية دون صورة طبيعية اخرى، وهو مع كل صورة، كما هو مع الأخرى في الحب[٢٦].

ثم يتناول الشيخ، من جانب آخر .فكرته في أن (الحب يجمع بين الضدين) بعبارة قد تبدو غامضة، ولكنها بالغة الدقة والعمق فيقول :

"وصورة جمع الحب بين الضدين، أن الحب من صفاته اللازمة له (حب ما يحبه المحبوب)، فيحب المحبوب الهجر [مثلاً]، فان أحب المحب الهجر، فقد فعل ما لا تقتضيه المحبة، فان المحبة تطلب الاتصال. وان أحب [المحب] الاتصال، فقد فعل ما لا تقتضيه المحبة، فان المحب يحب ما يحب محبوبه، ولم يفعل، فالمحب محجوج على كل حال"[٢٧].

ان هذا الكلام قد يبدو غريبا، مشوبا بالغموض، سأحاول ان أوضحه بشيء من التبسيط فأقول :

أراد ابن عربي ان يقول ان ثمة مبدأين من مبادئ الحب :

الاول :أن يحب المحب الاتصال بالمحبوب .

الثاني :أن يحب المحب ما يحب محبوبه.

هذان المبدآن ينبغي أن يتوافقا في الحب.فان تعارضا فلا ثمة حب .

ويتصور الشيخ أن هناك مَنْ تلتبس عليه فكرته هذه فلا يفهمها كما ينبغي أن تُفهم.فيتوهم أن فيها تناقضا وقد يعترض عليه قائلاً :

أيها الشيخ !ان في فكرتك هذه تناقضا. اننا نرى من تجارب الحياة أن اتصال المحب بالمحبوب،قد يتناقض مع حب المحب لما يحبه المحبوب.ونضرب لك مثلا :

ان المحب يحب الاتصال بالمحبوب.ويحب كذلك ما يحبه المحبوب. الأمر الى هنا واضح.ولكن - على سبيل المثال - اذا أحب المحبوب (الهجر)فكيف على المحب -في هذا الحال أن يحب كذلك الهجر.ومن طبيعة الحب كما تقول -الاتصال بالمحبوب.وفي حال الهجر ينعدم الاتصال. أفلا ترى تناقضا هنا؟

وكذلك اذا أحب المحب (الاتصال)فقد فعل ما لا تقتضيه المحبة.لأن من طبيعة الحب أن يحب المحب ما يحب محبوبه و(محبوبه هنا يحب الهجر)وهو لم يفعل. ألا ترى تناقضا هنا ؟

يرد ابن عربي -بمنطقه الدقيق العميق- على مثل هذا المعترض، فيفرق أولاً في المعنى بين:

(حب المحبوب للهجر) و (الهجر) .

(المحبوب) في هذا المثل (يحب الهجر)، و(المحب) هنا يحب (حب المحبوب للهجر) وليس (الهجر)؛ ويحب المحب في نفس الوقت (الاتصال بالمحبوب). ليس اذن اي تناقض هنا .

وبعبارة جد دقيقة يلخص ابن عربي هذه الفكرة قائلاً :

،،.... يحب المحب الاتصال بالمحبوب، ويحب حب المحبوب الهجر.لا يحب الهجر.لأن الهجر، ما هو عين حب المحبوب الهجر"[٢٨] .

* * *

ألطف ما في الحب

يرى الشيخ ابن عربي ان ألطف ما وجده في الحب ذوقاً، أنه أحب محبوبا غير متعيّن له.فتعلق بحبه الى درجة الهيام لا يدري مَنْ هو؟ولماذا أحب ؟ثم بعد زمن طويل.يظهر له محبوبه صدفةً.وعلى غير معرفة به .

قال في كتابه (الفتوحات المكية) :

ولنا في هذا المعنى ذوقاً، فانّا لا نعبّر الاّ عما ذقناه"

علقت بمن أهواه من حيث لا أدري
ولا أدر مَنْ هذا الذي قال لا أدري

فقد حرت في حالي وحارت خواطري
وقد حارت الحيرات فيّ وفي أمري

فبينا أنا من بعد عشرين حجة
أترجم عن حب يعانقه سري

ولم أدرِ مَنْ أهوى ولا أعرف اسمه
ولا أدر مِنْ هذا الذي ضمه صدري

الى أن بدا لي وجهها من نقابها
كمثل سحاب الليل أسفر عن بدر[٢٩]

ثم يخلص الشيخ الى فكرة ذات بعد فلسفي عميق فيقول :

" وهذا من أخفى دقائق استشراف النفوس على الأشياء من خلف حجاب الغيب، فتجهل حالها، ولا تدري بمن هامت ولا فيمن هامت ولا ما هيّمها" .

ثم يقارن هذا الحال بحال الانسان الذي يعتريه القبض والبسط بلا اي سبب ظاهر لديه فيقول :

" ويجد الناس ذلك في (القبض والبسط) الذي لا يعرف له سبب، فعند ذلك يأتيه ما يحزنه، فيعرف ان ذلك القبض كان لهذا الأمر، أو يأتيه ما يسره، فيعرف ان ذلك البسط كان لهذا الأمر، وذلك لاستشراف النفس على الأمور من قبل تكوينها في تعلق الحواس الظاهرة، وهي مقدمات التكوين"[٣٠] .

وعن هذا الحال من الحب قال ابن عربي:

وهذا ألطف ما يكون من المحبة، ودونه (حب الحب)"[٣١] .

فما هو حب الحب ؟

* * *

حب الحب

يعرفه ابن عربي قائلاً :"الشغل بالحب عن متعلقه"[٣٢] .

ومتعلق الحب انما هو المحبوب .ويوضح هذا المعنى في كتابه (الفتوحات المكية)بحكاية تقول :

" جاءت ليلى الى قيس وهو يصيح : ليلى! ليلى! ويأخذ الجليد ويلقيه على فؤاده، فتذيبه حرارة الفؤاد، فسلمت عليه. وهو في تلك الحال، فقالت له

أنا مطلوبك، انا بغيتك، انا محبوبك، انا قرة عينك، انا ليلى !فالتفت اليها وقال :

اليك عني،فان حبك شغلني عنك !"[٣٣] .

ويعبر ابن عربي عن رأيه في (حب الحب)فيقول في (رسالة لا يعول عليه).

"كل حب لا يتعلق بنفسه، وهو المسمى (حب الحب) لا يعول عليه"[٣٤] .

وفي كتابه (الفتوحات المكية)يقول :

"... طائفة منا نظرت الى المثال الذي في خيالها من ذلك الوجود(الذي يظهر محبوبها فيه)، ويعاين[المحب] وجود محبوبه(وهو الاتصال به) في خياله، فيشاهده متصلا به اتصال لطف، الطف منه في عينه في الوجود الخارج، وهو الذي اشتغل به قيس المجنون عن ليلى حين جاءته من خارج فقال لها :

اليك عني،لئلا تحجبه كثافة المحسوس منها عن لطف هذه المشاهدة الخيالية"[٣٥] .

ومعنى هذا الكلام،بشيء من التبسيط :

ان المحب في حال (حب الحب) انما (يحب) ان يتصل بمحبوبه في خياله، اتصال لطف، الطف منه في عينه في الوجود الواقع خارج خياله .

المشاهدة الخيالية (مشاهدة المحبوب في خيال المحب)تبدو للمحب هنا الطف منها واجمل من مشاهدة المحبوب في الحال الواقع،ومن هنا قول قيس المجنون لمحبوبته ليلى :اليك عني !

ويرى الشيخ ان (حب الحب)في المحبين نادر الوجود فيقول :

فإن مثل هذا في المحبين عزيز الوجود لغلبة الكثافة عليهم"[٣٦] .

الحب المولد عن النظر وعن الخبر

من لطائف الحب -كما يرى ابن عربي ـ الحب المولد عن النظر، والحب المولد عن الخبر وقد عبر عنه ذوقاً فقال في كتابه (الفتوحات المكية):

الأذن عاشقة والعين عاشقة
شتان ما بين عشق العين والخبر
فالأذن تعشق ما وهمي يصوّره
والعين تعشق محسوساً من الصور

فصاحب العين إن جاء الحبيب له

يومــا ليبــصره يلتــذ بالنظـــر

وصاحب الاذن ان جاء الحبيب له

في صورة الحسن ما ينفك عن غير

الا هوى زينبٍ فانه عجب [٣٧]

قد استوى فيه حظ السمع والبصر [٣٨]

وقال :

ولنا في الحب المولد على النظر والخبر في الغزليات :

حبي لغيرك موقوف على النظر

الا هواك فمبناه على الخبـر

الله يعلم أني ما علمــت لهـــا

على الذي قيل لي أختا من البشر [٣٩]

ويبدو لنا أن الشيخ ابن عربـي يعبّر هنا عن (الحـب الالهي) .

وفي الابيات الاتية يشير الى هيامه (بالحقيقة) دون أن يراها.فلما ظهر له معناها كشفا.ظل بها مسحورا :

حقيقتي همــت بها	ومــا رآهـا بصري
ولــو رآهـا لغدا	قتيـل ذاك الحـــور
فعندما أبصرتهـا	صرت بحكـم الـنظر
فبت مسحورا بها	أهيـم حتـى السحـر
ياحذري من حذري	لو كان يغني حذري [٤٠]

ويريد ابن عربي (بحقيقــتي) هنا -كما نرى -حقيقـة النفس الانسانية .

* * *

ويقرر الشيخ مبدأً في الحب فيقول :

إن كل حب لا يحكم الا على صاحبه، بحيث أن يصمه عن كل مسموع سوى ما يسمع من كلام محبوبه، ويعميه عن كل منظور سوى وجه محبوبه، ويخرســه عن كل كلام الا عن ذكر محبوبه وذكر من يحب محبوبه، ويختم على قلبه فلا يدخل فيه سوى حب محبوبه، ويرمي قفله على خزانة خياله فلا يتخيل ســوى صورة محبوبـــه، اما عن رؤية تقدمته [الحب المولد عن النظر] واما عن وصف ينشــئ منه الخيال صورة [الحب المولد عن الخبـر] فيكون كما قيل :

خيالك في عيني وذكرك في فمي

ومثواك في قلبي فأين تغيب

ثم يلخص هذا المبدأ بهذه العبارة البالغة الدقــة والعمق : فبه يسمع، وله يسمع، وبه يبصر وله يبصر، وبــه يتكلم وله يتكلم" [٤١] .

وما من شك في أن الشيخ ابن عربي انما يعبـر هنا عن تجربته في (الحب الالهي).وقد اوضح ذلك قائلاً :

ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبــي من خارج لعيني، فلا أقدر أنظر اليه.ويخاطبــني وأصغي اليه.وأفهم عنه .ولقــد تركني أياما لا أسـيغ طعاما.كلما قدمت لي المائدة.يقف على حرفها وينظر اليّ ويقــول لي بلسان اسمعه بأذني :

(تأكل وانت تشـــاهدني) .فامتنع من الطعام....ولا أجد جوعا ولا عطشا، لكنه كان لا يبـرح نصب عينـــي فـــي قيامي وقعـودي وحــركتي وســكـوني ...." [٤٢] ويخلص الشيخ الى القول :

واعلم أنه لا يســتغرق الحــب المحــب كله الا اذا كان محبوبه الحق تعالى، أو أحدا من جنسه [جنس المحــب] من جارية أو غلام، وأما ما عــدا مــن ذكرتــه فانـــه لا يستغرقه حبه اياه" [٤٣] .

ويعلل ذلك قائلاً :الإنسان لا يقابل بـذاته كلها الاّ من هو على صورته اذا أحبه.فما فيه جزء [في المحب]الاّ وفيه [في المحبوب] ما يماثله.فلا تبقى فيه [في المحب] فضلة يصحو بها جملة واحدة.فيهيم ظاهره في ظاهره.وباطنه في باطنه .....فتستغرق الانسان المحبة في الحق واشكاله[أي أشكال الانسان]وليس ذلك فيما سوى الجنس من العالم [٤٤].

ثم يسترسل في القول :

اما استغراق حبه اذا أحب الله. فلكونه على صورته كما ورد في الخبر.[يريد القول ظهور حقائق الاسماء في الانسان] فيستقبل[الانسان] الحضرة الالهية بـذاته كلها، ولهذا تظهر فيه جميع الاسماء الالهية، ويتخلق بها مَنْ ليست عنده صفة الحب، وبكونها مَنْ عنده صفة الحب، فلهذا يستغرق الانسان الحب .

واذا تعلق [الانسان المحب] بالله.وكان الله محبوبه.فيفنى في حبه في الحق،أشد من فنائه في حب اشكاله ....."[٤٥].

ثم ينتهي الشيخ الى تأييد مبدأ سارٍ في الحب يقول :

(لا خير في حب يدبّر بالعقل)[٤٦]، ولعله اراد بالحب هنا، الحب الالهي، كما سنرى .

الحب لا يـدبّر بـالعقل

يرى ابن عربي أن المحب في حكم محبوبه فلا تدبير له في نفسه .وان من اوصاف الحب الحيرة.والحيرة تنافي العقل .

يقول في (رسالة لا يعول عليه):

"كل محبة لا يؤثر صاحبها ارادة محبوبه على ارادته فلا يعول عليها" [٤٧] ويقول :

"كل محبة لا يلتذ صاحبها بموافقة محبوبه فيما يكرهه [هو] نفسه طبعا لا يعول عليها" [٤٨].

وفي كتابه (الفتوحات المكية)يقول :

"قالوا : - (ولا خير في حب يدبر بالعقل) – وقال – (أبو العباس المقراني الكساد : - (الحب أملك للنفوس من العقول"[٤٩].

ويشرح ابن عربي معنى هذا الكلام قائلاً :

"وانما قالوا ذلك، لأن العقل يقيد صاحبه، والحب من اوصافه الضلال والحيرة، والحيرة تنافي العقل".

ويسترسل الشيخ في الشرح فيقول :

"والمحب في حكم محبوبه فلا تدبير له في نفسه، وانما هو بحكم ما يعطيه ويأمر به سلطان الحب المستولي على قلبه ."

ويقول عن ضلالة المحب :

"ومن ضلالته في حبه أن يتخيل في كل شخص أن محبوبه حسن عنده، وأنه يرى منه مثل ما يراه هذا المحب، وهذا من الحيرة، وعلى هذا جرى المثل:"حسن في كل عين مَنْ تود."[٥٠].

من دواعي الحب : الإحسان .

في (رسالة لا يعّول عليه)قال ابن عربي :

"كل حب لا ينتجه إحسان المحبوب في قلب المحب لا يعول عليه"[٥١].

فما معنى هذا الكلام ؟

يبدو لنا –أول وهلة –ان ابن عربي يعني (بحب الاحسان) هنا الى تعلق المحب (المحسن اليه)بالمحبوب (المحسن)، لعله يشير الى حديث ينسب الى الرسول (صلى الله عليه وسلم)أنه قال :"جبلت القلوب على حب مَنْ أحسن اليها وبغض مَنْ أساء اليها"[٥٢].

ولكن الشيخ في كتابه (الفتوحات المكية)ينحو في معنى

(الاحسان)منحى آخر ويتوسع فيه :فهو أولاً يستنبط من قوله تعالى :-(والله يحب المحسنين)-معنى ينفرد به، وذلك على النحو التالي :

"الاحسان صفته، وهو المحسن المجمل، فصفته أحب، وهي الظاهرة في نفسه"[٥٣]. ويسترسل الشيخ في معنى الاحسان والمحسن فيقول : "والاحسان الذي به يسمى العبد (محسنا) هو أن يعبد الله كأنه يراه، أي يعبده على المشاهدة".

ويستند الى حديث جبريل مع الرسول (صلى الله عليه وسلم)حين سأله :وما الإحسان ؟أجاب جبريل :

"الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك". ويستنبط ابن عربي من هذا الحديث معنى جديدا فيقول: "أي فان لم تحسن فهو المحسن"[٥٤].

اما عن (احسان الله)فيقول عنه :

"هو مقام رؤيته عباده في حركاتهم وتصرفاتهم وهو قوله[تعالى] – (أنه على كل شيء شهيد)"[٥٥] – و[قوله]: – (وهو معكم اينما كنتم)"[٥٦]. "فشهوده لكل شيء هو احسانه"[٥٧].

ثم هو يربط معنى (الاحسان)بالعلم والمشاهدة فيقول :

"..فكل حال ينتقل فيه العبد، فهو من احسان الله، اذ هو الذي نقله تعالى، ولهذا سمي الإنعام احسانا، فانه لا ينعم عليك بالقصد الاّ من يَعْلمك. ومَنْ كان علمه عن رؤيته فهو (محسن على الدوام)، فانه يراك على الدوام، لأنه يَعْلمك دائما"[٥٨].

ما الذي أراده الشيخ من هذا الكلام ؟

الذي نراه أنه أراد أن يقول :ان الاحسان من دواعي المحبة.وان لا محسن –في الحقيقة – الا الله.فهو اذن (المحبوب)، على الاطلاق،وهو كذلك (المحب) على الاطلاق، وهذا معنى قول ابن عربي "الاحسان صفته،فصفته أحب".

* * *

حب الجمال

يرى ابن عربي أن الجمال نعت الهي،ويستندُ في رأيه هذا الى حديث نبوي شريف،فيقول في كتابه (الفتوحات المكية):

ثبت في الصحيح أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) – قال : – (ان الله جميل يحب الجمال) –ثم يستنبط من هذا الحديث معنى ينفرد به فيقول :

"فنبهنا بقوله – (جميل) – أن نحبه .... فمنّا مَنْ نظر الى (جمال الكمال) وهو جمال الحكمة، فأحبه في كل شيء، لأن كل شيء محكم، وهو صنعة حكيم. ومنا من لم تبلغ مرتبته هذا، وما عنده علم بالجمال الا هذا الجمال المقيد الموقوف على الغرض ... فقيده به .... فأحبه لجماله، ولا حرج عليه في ذلك، فإنه أتى بأمر مشروع له، على قدر وسعه، ولا يكلف الله نفسا الا وسعها"[٥٩].

هذا من جانب،أما من جانب آخر فإنه –في الحقيقة –"ما أحب أحدٌ غير خالقه،ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه،وكل محبوب في العالم"[٦٠] وحقيقة هذا المعنى في الحب الالهي لا يدركها الا العارفون.

يقول ابن عربي :

"فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعرا ولا لغزا ولا مديحا ولا تغزلاً الا فيه [تعالى] من خلف حجاب الصور"[٦١].

هذا هو حب الخلق لله -كما يرى ابن عربي –فهو سبحانه

الجميل على الاطلاق، المحبوب على الاطلاق، المعبود على الاطلاق .

* * *

ويثار هنا تساؤل :

ما معنى :أن الله يحب الجمال ؟

يرى ابن عربي "ان الجمال محبوب لذاته،والله جميل يحب الجمال،فيحب نفسه"[٦٢] ويعلل ذلك قائلاً:

"ولما علم الحق نفسه، فعلم العالم من نفسه فأخرجه على صورته، فكان له مرآة، يرى صورته فيه، فما أحب سوى نفسه"[٦٣] .

ان هذا الكلام قد يراه بعضهم غامضا غير مفهوم،سأقربه الى الاذهان بشيء من التبسيط فأقول:

ان ابن عربي يشير هنا الى ما يراه حديثا قدسيا:

-(كنت كنزا لم اعرف، فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق، وتعرفت اليهم فعرفوني)[٦٤]

يتمسك الشيخ بهذا الحديث ويستنبط منه نظريته في الخلق فيرى ان الحق قد خلق العالم على صورته،وخلق الانسان على صورة العالم،فكان العالم (بما فيه الانسان)له مرآة،يرى صورته فيه،والحق جميل فيرى صورته الجميلة في مرآة العالم،والحق يحب الجمال،وهو نفسه الجمال المطلق،فما احب -في الحقيقة -سوى نفسه .

ويذهب ابن عربي الى ان الجمال محبوب لذاته،ولما كان الانسان على الصورة،لذلك فإن الحق (هو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب)[٦٥] .ويخلص الشيخ الى تقرير هذا المبدأ :"ما أحب أحد غير خالقه،ولكن احتجب عنه تعالى بحب ...كل محبوب في العالم"[٦٦] .

ويصرح ابن عربي ان هذه المسألة عسيرة على الادراك شديدة الغموض، لأنها تتردد بين الواقع والوهم،بين الوهم واليقين،فيقول عنها بكل وضوح :

" وما اغمضها من مسألة !"[٦٧] .

القاب المحبة

يرى ابن عربي ان لمقام المحبة اربعة القاب وهي[٦٨] .

١ـ الحب : وهو خلوصه الى القلب وصفاؤه عن كدورات العوارض، فلا غرض له ولا ارادة مع محبوبه.

٢ـ الود: وهو الثبات في الحب، وله اسم الهي وهو (الودود) والود من نعوته وهو الثابت فيه .

٣ـ العشق : وهو افراط المحبة، وكنى عنه في [القران الكريم] بشدة الحب في قوله [تعالى]:-(والذين امنوا اشد حبا لله)-[٦٩] وقوله:-(قد شغفها حبا)[٧٠] .

٤ـ الهوى: وهو استفراغ الارادة في المحبوب، والتعلق به في أول ما يحصل في القلب . واسباب الهوى كثيرة منها : نظرة او خبر او احسان .

وهو استفراغ الارادة في المحبوب، والتعلق به في أول ما يحصل في القلب . واسباب الهوى كثيرة منها : نظرة او خبر او احسان .

ويسترسل الشيخ في (القاب الحب)فيقول:

واعلم ان الحب كما قلناه وان كان له اربعة القاب، فلكل لقب حال فيه ما هو عين الاخر ....."[٧١] .

ويمضي في شرح احوال هذه الألقاب،فيقول عن (الهوى) انه في الحب على وجهين :

الأول :سقوطه في القلب .يقال :هوى النجم :اذا سقط .

قال تعالى :-(والنجم اذا هوى)[٧٢]-

الثاني :حب الانسان ما لا يوافق حكم الشريعة،فيضله ذلك عن سبيل الله .

اما سقوط الهوى في القلب فسببه -كما يرى ابن عربي -

أحد ثلاثة أشياء أو بعضها أو كلها :اما نظرة أو سماع أو احسان،وأعظمها النظر وهو أثبتها.فانه لا يتغير عند لقاء المحبوب .اما السماع فليس كذلك.اذ قد يتغير حال المحب عند لقاء محبوبه ورؤيته .ويعلل الشيخ ذلك قائلاً :

فانه يبعد أن يطابق ما صوره الخيال بالسماع صورة المذكور [المحبوب] "[٧٣]

* * *

ويمضي ابن عربي قائلاً :

واما الهوى (الثاني) فلا يكون الا مع وجود حكم الشريعة، وهو قوله[تعالى] لداود: – (فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى)[٧٤]–. ويفسر العبارة القرآنية –(ولا تتبع الهوى)– فيقول :

يعني لا تتبع محابك بل اتبع محابي، وهو الحكم بما رسمته لك"[٧٥] .

ماذا يعني الشيخ بهذا الكلام ؟

الذي نراه أنه أراد أن يقول ان (الهوى) هنا يعني المحبة، وقد أمر الله داود كما جاء في هذه الاية الكريمة أن يحكم بالعدل فيتبع ما فرضه الله عليه من أحكام شريعته.وهي التي أحبها الله.وهذا معنى (محابي).وان يتجنب الحكم وفقا لما يحبه هو نفسه ويهواه (لاتتبع محابك)كما يعبّر ابن عربي .

* * *

ويفرق الشيخ بين (الحب)وهذا (الهوى الثاني)فيقول :

اما الحب فهو ان يتخلص هذا الهوى (الثاني) في تعلقه بسبيل الله، دون سائر السبل، فاذا تخلص له وصفا من كدورات الشركاء من السبل، سمّي (حبا) لصفائه وخلوصه ....فهذا الفرق بين الحب والهوى"[٧٦] .

اما (العشق)فيقول عنه :

فهو افراط المحبة، أو المحبة المفرطة" ، ويتوسع في بيان احوال العشق فيقول :

فاذا عم الانسان [الحب] بجملته، وأعماه عن كل شيء سوى محبوبه، وسرت تلك الحقيقة في جميع أجزاء بدنه وقواه وروحه، وجرت فيه مجرى الدم في عروقه ولحمه، وغمرت جميع مفاصله فاتصلت بوجوده، وعانقت جميع اجزائه جسما وروحا، ولم يبق فيه متسعا لغيره، وصار نطقه به، وسماعه منه، ونظره في كل شيء اليه، ورآه في كل صورة، وما يرى شيئا الا ويقول : هو هذا ! ، حينئذٍ يسمى ذلك الحب (عشقا)"[٧٧] .

وأما (الود)فيقرب الشيخ معناه الى الأذهان بقوله :

فهو ثبات الحب أو العشق أو الهوى، أية حالة كانت من أحوال هذه الصفة، فاذا ثبت صاحبها (الموصوف بها) عليها، ولم يغيره شيء عنها، ولا أزاله عن حكمها، وثبت سلطانها، في المنشط والمكره وما يسوء ويسر، في حال الهجر والطرد من الوجود الذي يحب أن يظهر فيه محبوبه، ولم يبرح تحت سلطانه، لكونه مظهر محبوبه، سمي لذلك : (ودا)"[٧٨] .

* * *

الحب عند الانسان

يرى ابن عربي أن الحب الذي هو صفة الانسان، على نوعين :

حب طبيعي :وبه يشارك البهائم والحيوانات .

وحب روحاني :وبه ينفصل ويتميز عن حب الحيوان .

ويمضي الشيخ في القول :"واذا تقرر هذا،فاعلم ان الحب منه الهي وروحاني وطبيعي،وما ثم حب غير هذا"[٧٩] .

ثم يفصّل هذا الحب فيقول :

فالحب الالهي : هو حب الله لنا، وحبنا الله ايضا قد يطلق عليه أنه الهي .

والحب الروحاني :هو الذي يسعى به في مرضاة المحبوب،لا يبقى له مع محبوبه غرض ولا ارادة،بل هو بحكم ما يراد به خاصة .

والحب الطبيعي : هو الذي يطلب به جميع نيل اغراضه، سواء أسر ذلك المحبوب أم لم يسره، وعلى هذا اكثر حب الناس اليوم"[٨٠] .

والحب الطبيعي لا يتغير بصورة طبيعية دون صورة طبيعية اخرى ويتفرع منه حب اخر يسميه ابن عربي (الحب العنصري)ويقول عنه :(هو الذي يتقيد بصورة طبيعية وحدها)كقيس ليلى،وقيس لبنى،وكثير عزة، وجميل بثينة،ولا يكون هذا الا لعموم المناسبة بينهما كمغناطيس الحديد .."[٨١] .

* * *

دين الحب

في فاتحة كتابه (فصوص الحكم)قال ابن عربي :

الحمدلله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الامم ...."[٨٢]

ويشرح الدكتور (ابو العلا عفيفي) عبارة ابن عربي الغامضة (احدية الطريق الامم)فيقول :

الطريق الامم في مذهبه هو الطريق الواحد المستقيم التي تؤدي اليه الاديان كلها مهما اختلفت عقائدها وتعددت مذاهبها،وليس هذا الطريق سوى (وحدة الوجود) و(وحدة المعبود) ، اذ ليس في الوجود سوى الله واثاره، ولا معبود الا هو مجلى من مجالي المعبود على الاطلاق المحبوب على الاطلاق، الجميل على الاطلاق، وهو الله، هذا هو دين الحب الذي اشار اليه ابن عربي في قوله:

ادين بدين الحب انى توجهت

ركائبه فالدين[٨٣] ديني وايماني

وفيه يقول ايضاً :

عقد الخلائق في الاله عقائدا

وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه [٨٤]

* * *

والحق ان ابن عربي صريح كل الصراحة،واضح كل الوضوح حين يعرض مذهبه في دين الحب فيقول :(مؤكدا المعنى في البيت السابق).

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعىً لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

والواح توراة ومصحف قران

أدين بدين الحب انى توجهت

ركائبه فالحب ديني وايماني

ومفهوم (وحدة المعبود) عند ابن عربي، لا ينفصل عن مفهوم (وحدة المحبوب).فعلى الحقيقة،ما عبد أحد غير محبوبه،وما أحب أحد غير معبوده،ويترتب على ذلك :

ماعبد احد غير الله سبحانه،لانه لا يوجد معبود -في الحقيقة -سواه،وبالتالي :ما احب احد سوى الله،لأن كل محبوب سواه انما هو مجلى من مجاليه،والمحبوب -في الحقيقة -هو الله وحده.

ويوضح ابن عربي في كتابه (الفتوحات المكية) هذا المفهوم فيقول :"....كما انه لم يعبد سواه،فإنه ما عبد من

عبد الاّ بتخيل الألوهية فيه.ولولاها ما عبد .يقول تعالى :-(وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه)-وكذلك الحب ما احب احد غير خالقه.ولكن احتجب عنه تعالى بحب .....كل محبوب في العالم"[٨٥] ويخلص ابن عربي الى تقرير هذا المبدأ :ليس من معبود -في الحقيقة -سوى الله تعالى - وجميع العبادات.على اي حال كانت - انما تتوجه -في الحقيقة - الى عبادته وحده.ويستند في اثبات هذا الراي الى قوله تعالى :-(وقضى ربك ان لا تعبدوا الاّ اياه)-[٨٦]

ويفسر اللفظ (قضى)في هذه الاية قائلاً :

هو عندنا بمعنى (حكم)، وعند من لاعلم له ... بالحقائق بمعنى (امر) وبين المعنيين —في التحقيق —بون بعيد"[٨٧].

أراد ان يقول :

ان اللفظ (قضى)-في هذه الاية -يعني عنده ومن يذهب مذهبه (حكم وحتم والزم).وهذا هو (الأمر التكويني) -(المشيئة الالهية التي لا سبيل أبدا الى مخالفتها).وليس هو بمعنى (الامر التكليفي)الذي يحتمل الطاعة والعصيان، كما يذهب اليه جمهور المفسرين .

الحب الالهي

هو (حب الله لنا.وحبنا اياه)[٨٨]

كما في عبارة ابن عربي —

قال تعالى :-(يحبهم ويحبونه)[٨٩] .غير ان الشيخ يؤكد بكل وضوح ان بين هذين الحبين بونا بعيدا فيقول :

"ونسبة الحب الينا.ما هو نسبة الحب اليه [تعالى][٩٠]-" اما حبه لنا فندركه بما انعم علينا -سبحانه -من نعم والاء لا تحصى عددا.بايجادنا اولاً ثم امدادنا بمقومات الحياة. ورعايته لنا وحفظه ايانا وهو معنا اينما كنا .

اما حبنا لله فيقول الشيخ عنه :

والحب المنسوب الينا. من حيث ما تعطيه حقيقتنا — ينقسم قسمين :قسم يقال فيه (حب روحاني).والآخر (حب طبيعي)وحبنا لله تعالى بالحبين معا"[٩١] .

ونقف هنا متسائلين :

من الممكن ان نتصور حب الانسان لله حبا روحانيا. ولكن كيف لنا ان نتصور حب الانسان لله حبا طبيعيا.وهو الحب الذي يشترك الانسان فيه مع الحيوان ؟

يجيب ابن عربي عن تساؤلنا بقوله انها مسألة صعبة التصور.ثم يعلل هذه الصعوبة بأن مثل هذه المسائل لا يدركها الا مَنْ مَنّ الله عليه العلم بها فيقول موضحا:

"وهي مسألة صعبة التصور، اذ ما كل نفس ترزق العلم بالامور على ما هي عليه، ولا ترزق الايمان بها على وفق ما جاء من الله في اخباره عنه، ولذلك امتن الله بمثل هذا على نبيه —صلى الله عليه وسلم —فقال :

"وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان، ولكن جعلناه نورا نهدي به مَنْ نشاء من عبادنا"[٩٢] .

ثم يقول الشيخ عن نفسه :

"فنحن بحمد الله ممن شاء من عباده"[٩٣] .

اراد ان يقول :انه ادرك مفهوم هذه المسألة الصعبة التصور بما الهم من العلم اللدني .

* * *

ويحاول ابن عربي ان يخوض في موضوع الحب الالهي من جوانب شتى فيتساءل اولاً :لماذا نحبه؟ثم يقول :"اما ان نحبه له.او نحبه لانفسنا.او نحبه للمجموع.او نحبه ولا لواحد مما ذكرناه.فما هو هذا الامر الرابع ؟[٩٤]

ثم يتساءل مرة اخرى :"ان احببناه.فهل نحبه بنا.او نحبه به.او نحبه بالمجموع.او نحبه ولا بشيء مما ذكرناه.فما هو هذا الامر الرابع ؟[٩٥].

ويعاود التساؤل :

"ما بدء حبنا اياه.وهل لهذا الحب غاية فيه ينتهي اليها أم لا ؟فان كانت له غاية.فما تلك الغاية ؟[٩٦]

* * *

والحب الالهي هو كل هم الشيخ محيي الدين بن عربي، بل كل هم الصوفية جميعا.لأن عبادة الله تعالى تستلزم محبته.ومحبته تستلزم عبادته .

وكل شيء في الكون قد فطر على عبادة الله .

هذا المعنى يستنبطه ابن عربي من الآية الكريمة "وان من شيء الاّ يسبح بحمده"[٩٧] فيقول :

يريد بذلك التسبيح الثناء على الله، لا للجزاء، لأنه في عبادة ذاته لا يتصور معها طلب مجازاة.فهذا من حبه له سبحانه"[٩٨] .

ثم يستثني الشيخ من هذه (العبادة الذاتية)بعض النفوس الناطقة فيقول :

"الاّ بعض النفوس الناطقة.لما جعل لها في معرفة الله القوة المفكرة.لم تفطر على العلم بالله"[٩٩]

ومعنى هذا الكلام أن (النفس الانسانية)على وجه العموم قد فطرت على العلم بالله وعلى عبادته ومحبته.الا بعضا من هذه النفوس .لماذا ؟لأنها -كما شاء الله سبحانه -قد جعل لها -في معرفة الله -قوة العقل والفكر.عوضا عن قوة الفطرة .

* * *

ويرى ابن عربي ان الانسان ينطوي على صفات حيوانية وروحانية معا، وان(النفس الناطقة)عند الانسان تسيطرعلى غرائزه الحيوانية وتتصرف فيها كما تريد، في طاعة الله وفي عصيانه، فيقول :

وحيوانيتنا بحكم النفس الناطقة، لا تقدر على مخالفتها، لأنها كالآلات لها، تصرفها كيف تريد، في مرضاة الله، وفي غير مرضاته"[١٠٠] ثم يمضي الشيخ مع هذه (النفس الناطقة)، وكيف انها، أول الأمر، سجدت لله كرها لا طوعا، ثم كيف أنها لما وجدت نفسها مدبرة لهذا الهيكل المظلم، جرت في الامور بحسب ما يعطيها غرضها، لا تحب من الأمور الا ما يلائم طبعها وغفلت عن مشهد الاقرار بالربوبية عليها لموجدها[١٠١].

* * *

ثم تستيقظ (القوة المفكرة)عند هذا الانسان الضال الحائر، وتنشط فتحاول أن توجه مسيرة (النفس الناطقة)عنده نحو الحقيقة المطلقة.وينطلق حوار طويل بين القوة المفكرة والنفس الناطقة.يجريه ابن عربي معهما.بكل ابداع واقناع.يخلص الشيخ منه الى رجوع هذه النفس الناطقة الى جادة الايمان.وبعبارة بالغة الدقة والعمق.يقول ابن عربي (عما انتهت اليه هذه النفس الحائرة من الاقرار طواعية بالربوبية لموجدها):

ما رأته الاّ به، لا بنفسها ...وما أحبته الاّ به، لا بنفسها ... ونظرت اليه في كل موجود بتلك العين عينها ...فهو المحب والمحبوب، والطالب والمطلوب[١٠٢]."

الهوامش

١- ابن عربي - رسائل ابن العربي – كتاب التراجم – ص٤٦ .
٢- ابن عربي - الفتوحات المكية – دار صادر – بيروت – ج٢ – ص٣٢٥ .
٣- المصدر نفسه .
٤- المصدر نفسه .
٥- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٣٢ .
٦- المصدر نفسه .
٧- المصدر نفسه .
٨- العبارة في الأصل ﴿من الجهل بي﴾ وقد اوضحنا معناها دفعا لأي اشكال .
٩- ابن عربي الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٣٣ .
١٠- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٣٢.
١١- المصدر نفسه .
١٢- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٧.
١٣- المصدر نفسه .
١٤- اي : يتعلق الحب بهذا الأمر العدمي .
١٥- ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٣٧ .
١٦- سورة المائدة / ٥٤ .
١٧- ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٢٧ .
١٨- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٣٢.
١٩- المصدر نفسه .
٢٠- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٧.
٢١- المصدر نفسه .
٢٢- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٣٢.
٢٣- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٣٤.
٢٤- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٣٢.
٢٥- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٣٥.
٢٦- المصدر نفسه .
٢٧- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٧
٢٨- المصدر نفسه .
٢٩- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٤.
٣٠- المصدر نفسه .
٣١- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٥.
٣٢- المصدر نفسه .
٣٣- المصدر نفسه .
٣٤- ابن عربي – رسائل ابن العربي- رسالة لا يعول عليه – ص٦-٧ .
٣٥- ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٣٧.
٣٦- المصدر نفسه .
٣٧- نلاحظ ان هذا البيت يبدو في شطره الاول مختل الوزن، ولعل اصله الصحيح :﴿الأ هوى زينبٍ قد جاء ذا عجب﴾ .
٣٨- ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٢٣ .
٣٩- المصدر نفسه .
٤٠- المصدر نفسه .
٤١- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٥.
٤٢- المصدر نفسه .
٤٣- المصدر نفسه .

٤٤- المصدر نفسه .

٤٥- المصدر نفسه .

٤٦- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٦.

٤٧- ابن عربي – رسائل اfjkل العربي- رسالة لا يعول عليه – ص٦ .

٤٨- المصدر نفسه .

٤٩- ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٣٨.

٥٠- المصدر نفسه .

٥١- ابن عربي – رسائل ابن العربي- رسالة لا يعول عليه – ص٦ .

٥٢- يرد هذا الحديث في كتب التراث العربي، فقد جاء - على سبيل المثال – في كتاب (ادب الدنيا والدين) للماوردي – تحقيق مصطفى السقا – الطبعة الرابعة – ص١٨٤ على النحو الآتي :"روى الأعمش عن خيثمة عن ابن مسعود قال : سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول :

(جبلت القلوب على حب مَن أحسن اليها وبغض من اساء اليها) .

ولكن اهل الحديث يقولون عنه انه حديث موضوع .

٥٣ - ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٤٤ .

٥٤- المصدر نفسه .

٥٥- سورة فصلت / ٥٣ .

٥٦- سورة الحديد / ٤ .

٥٧- ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ص٣٤٤

٥٨- المصدر نفسه .

٥٩- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٤٥.

٦٠- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٦.

٦١- المصدر نفسه .

٦٢- المصدر نفسه .

٦٣- المصدر نفسه .

٦٤- المصدر نفســـــه – ج٢ ص٣٢٢- ﴿وهذا الحديث عند أهل الحديث من الاسرائيليات، وهو لاشك عندهم باطل .﴾

٦٥- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٦.

٦٦- المصدر نفسه .

٦٧- المصدر نفسه .

٦٨- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٣.

٦٩- سورة البقرة / ١٦٥ .

٧٠- سورة يوسف / ٣٠ .

٧١- ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٣٥ .

٧٢- سورة النجم / ١ .

٧٣- ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٣٦ .

٧٤- سورة ص / ٢٦ .

٧٥- ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٣٦ .

٧٦- المصدر نفسه .

٧٧- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٣٧.

٧٨- المصدر نفسه .

٧٩- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٧.

٨٠- المصدر نفسه .

٨١- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٣٥.

٨٢- ابن عربي - فصوص الحكم – تحقيق وتعليقات د. أبو العلا عفيفي – ج١ ص٤٧ .

٨٣- ويُروى أيضا : - (.... فالحب ديني وايماني) .

٨٤- ابن عربي – فصوص الحكم – ج٢ ﴿التعليقات﴾ ص٥ .

٨٥- ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٢٦ .

٨٦- سورة الإسراء / ٢٣ .

٨٧ - ابن عربي – الفتوحات المكية – ج١ ص٣٦٦ .

٨٨- المصدر نفسه – ج٢ ص٣٢٩.

٨٩- سورة المائدة / ٥٤ .

٩٠- ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٢٩ .

٩١- المصدر نفسه .

٩٢ـ سورة الشورى / ٥٢ .

٩٣ـ ابن عربي الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٢٩ .

٩٤ـ المصدر نفسه .   ٩٥ـ المصدر نفسه .

٩٦ـ المصدر نفسه .

٩٧ـ سورة الاسراء / ٤٤ .

٩٨ـ ابن عربي – الفتوحات المكية – ج٢ ص٣٣٠ .

٩٩ـ المصدر نفسه .

١٠٠ـ المصدر نفسه .

١٠١ـ المصدر نفسه .

١٠٢ـ المصدر نفسه – ج٢ ص٣٣١ .

من اصدارات دار الشوؤن الثقافية العامة



ثقافة المعري

تبدد الظلام الكوني

أ.د. فليح كريم الركابي
جامعة بغداد /كلية الاداب

الثقافة عنصر مهم في بناء شخصية الانسان ، وتحديد مكانته الاجتماعية، وهي مكون عام لانريد الخوض في تفاصيله، ان الذي يهمنا هنا فقط، الرؤى الثقافية المتميزة عند المعري ، الذي تفرد بين اقرانه الشعراء ، وكانت ثقافته الادبية والفكرية هما الحاوي لمجموع ثقافاته في علوم الاجتماع ، والفلك ، وعلم النفس ، والتأريخ ، والاديان ، والفنون الاجتماعية الاخرى ، فالرجل موسوعي يمتلك رؤى ثاقبة في المعارف كافة ، على الرغم من عماه ، وكانت الثقافة عنده تنظيما للمشاعر والافكار، والظواهر المحيطة ، التي تأتي منسابة في العمل الادبي الابداعي ، وهو جزء من المنظومة الابداعية الشعرية التي عدت الشاعر ((مثقف عصره لأنه يعي ذلك العصر ، ويعبر بحرية عن مثل هذا الوعي . والقصيدة هي القيمة الثقافية للشاعر، ومن ثم المجتمع[1].((والثقافة نتاج المجتمع، يتناقلها افراده ويستخدمونها في حياتهم ((وعليه فان مفهوم الثقافة يتسع لكل أنماط القيم الروحية ، والمادية على حد سواء [2])).

وانها اداة المجتمع الرئيسة الموصلة الى تحقيق الذات، وهي مجموعة نظم اجتماعية، ودينية ، وأخلاقية، ومعرفية ،الى جانب الرؤى الفاحصة للمبدع ، وذلك ما تحقق في شخص الشاعر المعري واعماله الشعرية ، وان تلك النظم مجتمعة كما يبدو تحققت، أو توافرت في قصيدته ((علاني)) نونيته المشهورة، الى جانب ذلك كانت الثقافة عاملاً رئيسا في بناء شخصية المعري القوية ، المتفردة في اعماله الاخرى، والسبب انه أحاط بالعلوم ، والمعارف كلها حسياً، وجسدها للمتلقي بصريا ، وقد صبها ثقافيا في نصوصه الابداعية ، فكان الشاعر الحكيم، والفيلسوف، والمفكر، والاديب المبدع، الذي استوعب فكر العرب ، وحضارتهم ، واساطيرهم ، فضلاً عن الاساطير والافكار المستوحاة من الثقافات الانسانية الاخرى، التي تلقاها عن طريق روافده الثقافية المتعددة ، او عن طريق الاطلاع على الحركات الفكرية الموجودة في عصره كإخوان الصفا والمعتزلة وغيرهم، لذا جاءت قصائده موغلة في العمق، والخصوصية بين الشعراء، وان المعري يمتلك شخصية متميزة في تطلعاتها، وقوة تماسكها مرتكزة على قواعد ثقافية متينة، وهو المعروف برهين المحبسين .

بعد هذه النبذة المختصرة يبدأ العمل الاجرائي التطبيقي على النص لاضاءة هذه الثقافة المتميزة المستقلة النابعة من صميم الشاعر المعري، المتوحد مع الظلام .

القصيدة افتتحت افتتاحا كلاسيكيا بخطاب صاحبين وهو ما جرت العادة عليه عند الشعراء العرب منذ عهد امرئ القيس ومن تلاه وهي باعثة على ان الاغتراب النفسي كان مهيمنا على ذهن الشاعر ، وانه يعيش في ظلام أبدي لا نهاية له ، على الرغم من محاولاته اليائسة للخروج منه ، بيد أن تلك الاماني لن تتحقق وذهبت ادراج الرياح ومكث المعري في عماه وكان اتصاله الانساني عن طريق بصيرته الثاقبة التي عوضته عن البصر قائلاً :

علّلاني فان بيض الاماني
فنيت والظلام ليس بفان[3].

القصيدة معارضة لقصيدة الشريف العلوي ، والمعارضة مصطلح نقدي مستقر المقصود به ان يعجب الشاعر بقصيدة ما ، فيكتب قصيدة مشابهة لها ضمن شروط منها ان تكون من البحر نفسه والقافية نفسها ، اما الافكار ، فالشاعر حر بايرادها ((وقال ايضا يجيب الشريف أبا ابراهيم ، عن قصيدته من الخفيف والقافية متواتر.

غير مستحسن وصال الغواني
بعد ستين حجةٍ وثمانِ [4].

اذن هذا الباعث الاول، اوالظاهري لكتابة قصيدة المعري وسوف نقف على بواعث اخرى كانت وراء ولادة هذه الرائعة الجميلة .

بدأ المعري بـ((علّلاني)) يقول الخوارزمي وهو ((أمر من عللت الصبي بفاكهة ، اذا ألهيته بها ، لا من عللته سقيته مرة بعد اخرى ، لان أبا العلاء لم يكن مولعا بشرب الخمر ، ولم يعتد وصف ذلك في الشعر))[5] بل انه يريد التسلية، والهرب من ظلمته وكآبته، وعماه، فالعل ليس الكأس الثانية ، وانما الرغبة بالسلوان لان أماني الشاعر ذهبت سدى، وبقي يعيش في ظلام دائم لا نهاية له ، وان البقاء للظلام لا للاماني هكذا رآه الشاعر ، وعبر عنه ، وهذا دليل الإحباط ، ويؤكد الشاعر الوحشة النفسية ، وهو يخاطب صاحبيه المتخيلين اللذين يشاطرانه همومه كما يبدو له :

ان تناسيتما وداد أناس
فاجعلاني من بعض من تذكران

يقول البطليوسي : ((علّلاني خطاب منه لصاحبيه جرياً على عادة العرب في مخاطبة الاثنين كقولهم : يا خليلي ، ويا صاحبي))[6] ان العمى جعل المعري يشعر بالضياع ، والفقدان ، فكانت دعوته مفتوحة للمشاركة في الهموم والاغتراب النفسي، والهرب من ظلام ازلي (ليس بفان) النتيجة المستخلصة ان ابا العلاء المعري يبحث عن الاتصال الانساني، ورؤية الاخر رؤية بصرية لم تتحقق، وان اعتداده بنفسه وثقافته جعلاه يشع العكس بأن الظلام الذي يعيش فيه، كأنه الصبح اراد ان يقع نفسه،وقد قلل الظلمة باستخدام(رُب) فصورة ليله الجميلة مشرقة على الرغم من أن سواده مظلم كالطيلسان :

رُب ليلٍ كأنه الصبح في الحسـ
ـن وان كان أسود الطيلسان

ان ظلام المعري ظلمتان ، الوحدة والعمى وعلى الرغم من ذلك كان الشاعر يبحث عن الليالي الجميلة، التي ركض اليها حتى لو كان ذلك الركض في الخيال لينفس عن نفسه المكتئبة المتوحدة :

وقد ركضنا فيه الى اللهو لما
وقف النجم وقفة الحيران

يبدو ان الشاعر يريد ان يقول انه كان يعيش في سعادة في ايام شبابه وهو ايهام او هكذا كانت تبدو له الاشياء على الرغم من انه يعيش في لجة ظلام كوني مرعب ،يطبق على البشرية فضلا عن ظلام العمى ، ولكن ثقافة المعري العميقة والواسعة بددت ذلك الظلام ليقدم للاجيال دروسا ، لم يتمكن من تقديمها المبصرون ، ((لقد تحول الظلام من

معناه المادي الى المعنوي – ان صح التعبير – ربــما يعني غياب الحقيقة، أو الاثم أو الضياع . يبــدو رمز الظلام قــد تطور عند صاحبنا)) [٧] .ان ظلام المعري مســتديم واقــف كوقفة النجم الذي ينتظر الإصباح ولكن لا صباح .

فالتداعيات، والهموم، واليأس في زمن الشـــيخوخة اخذت من المعري مأخذا كبــيرا ، فكلما اراد ان يمدح ايام الشباب ، شغلته المعاناة المستديمة والظلام الكوني المطبق في الشيخوخة الذي شغل بــذمه والذي اخذ يتفاقــم مــن وجهة نظره ،لقد اصبح اقترانا دائما بــين المعري والظلام ولا خلاص منه، لذا كانت انتقالته الى وصف الليل الحقيقي ، وظلامه ، وهي استعراض لثقافته، ومعرفته بعلم النجوم ، والفلك ، فكان الحوار بينه. وبــين الصحــب عن مجموعة الكواكب ، ليجسد لنا الخطيئة الانسانية ، والفرق بين ظلام مســتديم وهو العمى الذي يشبــه الظلام الذي تسبــح فيه الكواكب وظلام الليل المعروف ، وان عبقرية المعري بددت ذلك الظلام ، وقد نال امانيه فيه ، وهو اقناع للنفس وايهام للمتكلم ، واشباع للغرائز والحرمان الذي عاناه الشــاعر ، وتوظيف رائع للرمز ، ودلالة الكواكب :

كم أردنا ذاك الزمانَ بمدحٍ
فشغلنا بــذم هــذا الزمان

فكأني ما قلت والبدر طفل
وشباب الظلماء في العنفوان

ليلتي هذه عروس من الزَنــ
ــــج عليها قلائد من جمان

هرب النوم عن جفوني فيها
هرب الأمن عــن فؤاد الجبان

وكــأن الهلال يهوى الثريــا
فهمــا للـــوداع معتنقـــان

هذه الصور المبصرة ، وثقافة العمى ولدتا الشد والجذب في نفس المبدع المعري ، ليبــدد الظلام الكوني ، ويقــدم درسا فكريا للآخرين ، الذين راحــوا يكيلون له التهم ، لأنه يتكلم على الحقيقــة التي توهم الآخر في فهمها. لقــد كان العمق الفلسفي مهيمنا رئيسا في القصيدة وقــد اســتثمر الشاعر الرمز للتعبير عن حقائق ماثلة للعيان.

نستنتج من القــصيدة ان المعري كان مبــصرا والآخر هو الاعمى ، أو هكذا يبدو :

قال صحبي في لجتين من الحنــ
دس والبيد إذا بدا الفرقدان

نحن غرقى فكيف ينقذنا نجــ
مان في حومة الدجى غرقان

وسهيل كوجنة الحب في اللو
ن وقلب المحب فــي الخفقان

مستبدا كأنه الفــارس المعــ
ــلَمُ يبدو معــارض الفرســان

يُسرعُ اللمح في احمرار كما تســ
ــرع في اللمح مقلة الغضبان

الثقافة الفلكية، ومعرفة النجوم، قدمهما المعري في هذه القصيدة ، وكأنه اطال النظر والتأمل الى الســماء، واهتدى كثيرا بهذه الكواكب، وضبط حركتها ومواقعها ، وهو معادل تعويضي عن فقد البــصر، ومدخل الى ان هذا الظلام ظلام اخر ليس ظلام العمى انه العمى المفروض على المجتمــع قســـرا وهي معاناة متجددة في كل العصور ولاســـيما للمبــدعين، فكان التأكيد على مواقــع النجوم وحــركتها ، وألوانها ذا ابعاد للدلالية :

ضرجَتهُ دما سيوف الأعادي
فبكــت رحمة له الشعريان

قدماه وراءه وهو في العجـــ
ـــز كساع ليست له قدمان

يسترســــــل المعري في وصف الليل والكواكب ، وهو استعراض ثقافي ممهد لموضوع فكري مهم جداً، وإفصاح

عن عقيدة راسخة في ذهن الشاعر، هي دليل الثبات والعدل ، على العكس من النجوم التي تغير مواقعها ، علما ان سهيلا الهادي للسائرين في مسالك الصحراء قد يخطئ ، ولكن الشخوص القادمة في القصيدة لا تخطئ ، فيجب الاهتداء بها ، لأنهم الهادون وسط لجة ظلام كوني رهيب ، غابت فيه العدالة .

لقد عقد الشاعر مقارنة فكرية رائعة بين الكواكب والشخوص وقد افصح عن معتقده ، وحبه للإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام) ولإل بيته الاطهار ، الحقيقة الثابتة على وجه الزمن ، وان كل حب فان الا حبهم سيجزى الانسان عليه يوم القيامة خيرا ، انهم الكواكب الهادية للخير والرشاد :

وعلى الدهر من دماء الشهيديـــ

ـــن علي ونجله شاهدان

فهما في أواخر الليل فجرا

ن وفي أولياته شفقان

اذن هنا قدم الشاعر الباعث الاخر لقول هذه القصيدة وهو الرئيس ، والمهم فيها ، هو ان الدماء الطاهرة لرموز العدالة وهما الامام علي بن ابي طالب ، والامام الحسين عليهما السلام ، خالدة على وجه الزمن ، لما قدماه من تضحيات ارست دعائم الاسلام المحمدي الاصيل ، فهما مضمخان بالدماء كحمرة الشفق ، او كطلوع الفجر ، يقول البطليوسي :((انما قال هذا لانه يمدح رجلاً علوياً . وفرقة من الشيعة تزعم ان الحمرة التي ترى في الافاق في اول الليل ، واخره لم تكن الا مذ قتل علي وابنه رضي الله عنهما [٨])).

هذه تسطير للحقيقة وان الشاعر المعري اراد ان يقول بخلودهما ، وان حب الناس لهما جعل الاخر يكيل التهم لغرض النيل من المعتقد وان تلك الحمرة كما ثابت في الميثولوجيا الشيعية هي تعبير عن الحب والتقديس للائمة الاطهار،وان خلودهما كخلود حمرة الشفق على وجه السماء.

الشاعر المعري اراد ان يقدم تصويرا راقيا لهاتين الشخصيتين ، وحجم التضحيات التي قدماها من اجل ارساء الرسالة المحمدية وان الباعث الاخر في كتابة القصيدة معارضة لقصيدة شاعر علوي ، والمعري يعتقد بمعتقد العلويين فجاءت عواطفهما صادقة متطابقة :

يا ابن مستعرض الصفوف ببدرٍ

ومبيدالجموع من غطفان

أحد الخمسة الذين هم الاغرا

ض في كل منطق والمعاني

نستنتج ان الشاعر الشريف العلوي هو سليل الامام علي عليه السلام كما ورد في نص المعري وان الامام هو الذي قتل المشركين ببدر فضلاً عن ذلك هو احد الخمسة اصحاب الكساء قال تعالى : ((انما يُريدُ اللهُ ليذهب عنكمُ الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا.)) المعري اراد ذكر مناقب الامام علي (ع).

ثقافة المعري الدينية واضحة جدا وهو يؤمن بذلك لانه صرح به دون الزام وكان يعي ما يقول ، ثم انتقل الى الحديث عن خلق اولئك الخمسة بالصورة المثالية قائلاً :

والشخوص التي خُلقت ضياءً

قبل خلق المريخ والميزان

قبل ان تخلق السموات أوتؤ

مَرُ افلاكُهن بالدوران

الشاعر المعري كان شيعيا ، ومؤمنا ، بعقيدته حين صرح بذلك ، وان الشخوص الخمسة هم(النبي الأكرم والامام علي ، وفاطمة الزهراء والحسن والحسين) صلوات الله عليهم اجمعين، وان خلق هؤلاء في الحالة المثالية كان ازليا قبل ان يخلق الله السماوات والأفلاك والارضين ، وهو ما يقصده المعري وان الخلق في الحالة المادية كان متأخرا، أي حين ولادتهم الطبيعية وشتان بين الحالتين .

ان أولئك الخمسة خالدون منتصرون بدماء زكية عطرة

والأعداء خاسرون منهزمون على صفحات التأريخ :

لو تأتّى لِنطحها حَمَلُ الشهـــ

ـــب تردى عن رأسه الشرطان

أو اراد السماك طعنا لها عا

د كسيرالقنـــاة قبـــل الطعان

ثقـــافة المعري الفلكية وعلمه بـــالنجوم ومواضعها وحـــركتها جعلته يعود الى المقـــارنة ثانية فالشـــخوص الخمسة راسخون ثابتون ومن يحاول مخاصمتهم ســيعود منهزما خائبا ، فدم الامام الحسين عليه السلام انتصر على سيوف قاتليه ، لقد وفق الشاعر في نقل الحالة من الكواكب الى الشخوص ، وهو استخدام رمزي جميل جدا .

ان هؤلاء الاعلام قد بشروا الانســانية بالحــب والخير والوئام ، وقدموا انفسهم قرابين من اجل الحــرية والعدل والسلام . وان حفيدهم سيخرج ويملأ الارض عدلاً وقسطا :

أنت كالشمس في الضياء وان جا

وزت كيـــوان في علو المكان

وافق اسم ابن احمد اسم رسول الله لما توافق الغرضان

وجرت في الانام أولاده السبـــ

ـــعة مجرى الارواح في الابدان

فهم السبعة الطوالع والاصـــ

ـــغر منهم في رتبة الزبرقان

وفي رواية اخرى اولاده الســتة لقــد أفصح الشــاعر المعري عن شيعيته ، وانه سبعي وان خلف اولئك السبــعة ولدهم الاصغر وهو الامام المنقذ عليه الســلام الذي وافق اسمه اسم النبي كما هو ثابت في الادبيات الشــيعية ، وانه القــمر الطالع الذي ســيملأ الارض عدلاً بــعد هذا الظلام المطبق الذي الم بها ، انه الانسان الذي تقع عليه تبعة انقاذ العالم والثأر للدماء الطاهرة.

وبهم فضلَ المليك بني حواء (م)

حتــى ســموا علــى كيــوان

النبي محمد صلى الله عليه واله وسلم والأربعة أصحاب الكســاء (ع) معــه افضل البشــرية ، والبشـــر افضل المخلوقات ، وبــعد هذا الصراع الفكري واســتخدام رموز النجوم ، ومعاركها فتح الشاعر الباب للدخول في معتقــده الشيعي وحبه لأهل البيت (ع) وقد اسعفته ثقافته الواسعة ، وتأمله العميق ، في استثمار الحــدث لتقــديم ما يجول في خاطره ، فكان الشـــاعر العلوي المحـــرك الفعلي لذهن المعري بقول هذه النونية الرائعة والافصاح عن معتقده :

قد أجبنا قول الشريف بقولٍ

وأثبنا الحصى عن المرجان

أطربتنا ألفاظُهُ طـــرب العا

شِقِ للمســـمعاتِ بالإلحان

فاغتبقنا بيضاء كالفضةالمحـــ

ـــض وعفنا حمراء كالأرجوان

لقد بدأت القصيدة تتحول الى حال اخرى اقل فنية مما بدأها الشاعر المعري، وكانت المجاملة والتصريح بـــالمعارضة واضحة، والحديث عــن القــضايا الشــخصية والمعاناة والالم :

فاقتنع بالروي والوزن مني

فهمومي ثقيلــة الاوزان

لقد التزم المعري بالوزن وحرف الروي النون فكانت القصيدة على بحر الخفيف وقافيتها مردوفة من المتواتر . واختتمها بالتصريع كما بدأها ضبطا للايقاع:

عش فداء لوجهك القمران

فهما في سناه مستصغران

نســتنتج من ذلك ان المعري كان متعلقـــا بـــالنجوم والكواكب وينظر الى الأعلى لان بصيرته ، ونفسه المتألقة تنظران الى العلا دائما ، فضلاً عن ذلك ان ثقـــافته كانت عالية وله ثقة بنفســه على الرغم من بســاطة عيشــه ، وتواضعه وان روافد ثقافته كما يراها الشــاعر الجواهري هي :

على الحصير ..وكوز الماء يرفده

وذهنه ..ورفوف تحمل الكتبا

أقامبــالضجة الدنيــا وأقعدهــا

شيخٌ أطل عليها مشفقا حدبــا

لقد هيمنت الثقافة الفكرية على أعمال المعري الشعرية فكان شــاعرا ومفكرا وفيلســوفا قــل نظيره ، وان تلك الثقافة يقف خلفها شاعر مبدع امتلك ناصية اللغة، وبــرع في تقديم اشكال شعرية اختص بها مثل ((لزوم مالا يلزم)) وغيرها ، وانعكس ذلك ايجابيا على بناء الصورة ، بــيد ان المتلقي ينشغل كثيرا بالأفكار العميقة التي يحــويها النص العلائي ، فضلاً عن ذلك نلاحظ ان نصه قــريب من الناس ، بعيد عن السلاطين الذين لم يشغل نفسه بهم ، فكانت الذاتية مهيمنا ثقافيا بــارزا ، وكان الاخر من وجهة نظر المعري متلقيا يبحث عن تفســير ، أو تأويل لما يحــويه النص من علاقات متشابكة ، وأفكار تحتمل التأويل :

ثم شاب الدجى وخاف من الهجــ

ــر فغطى المشيب بالزعفران

ونضا فجرُهُ على نســره الـــوا

قــع سيفــا فهــم بــالطيران

الشــاعر يتحـــدث عن صورة الظلام الكوني المتخيل ، تقابــلها صورة بــياض الصبـــح ، والمستقبـــل الذي سيكونبعــد ان تملأ الارض عدلاً ، وقسطا .

وخلاصة القول ان المعري شاعر ثقف نفسه كثيراً ، وقد قـــرأ علوم العرب ومعارفهم وعلوم الأمم الأخرى ، فكان تصوره ، وتصويره يختلفان عن ابـــناء عصره ، وذلك لخصوصية الظرف الذي مر بــه ، وكان عاملا رئيســا في حصوله على هذه المرتبة من الثقافة والعلم ، فحسده الكثير ، واتهموه بدينه ، لانه واجه الحقيقة كما ينبــغي ، وهذا لا يروق الاخرين .

ابو العلاء المعري كان شيعيا سبعيا بحسب ما ورد له من نصوص تؤكد ذلك فضلاً عن علاقــات الود والمحبــة مع العلويين ومطارحــاته الشــعرية معهم وهذا الاتجاه اعطى اعماله عمقا فكريا يبيح للناقد الخروج بنتائج عديدة حــين تأويل نصه كاشفا عن ثقــافة متميزة بــددت الظلام الكوني وعوضته عن فقــدان البــصر ، وان كوز الماء والفقـــر والمكتبــة والتحــصيل العلمي اســهمت كثيرا في بــناء شخصيته الثقافية .



هوامش البحث

١ـ ثقافةالشاعر، سعدعبدالحمزة١٨

٢ـ خطابالاخر، د.عبد العظيم السلطاني٤

٣ـ شروح سقط الزند١/٤٢٥

٤ـ نفسه ١/٤٢٥

٥ـ نفسه١/٤٢٥

٦ـ نفسه١/٤٢٦

٧ـ كتابالتراث منشورات مجلة الطليعة الادبية٢١٩

٨ـ شروح سقط الزند١/٤٤١

٩ـ ديوان الجواهري٤/٤٢٢



المصادر

١ـ ثقـافة الشـاعر وأثرها في معايير النقـد العربـي القـديم حـتى نهاية العصر العباسـي ، سـعد عبـد الحمزة ، الدار المتحـدة مؤسسـة الرسـالة ، سـوريا ط١ ٢٠٠/٢ .

٢ـ خطاب الأخر ، خطاب نقد التأليف الأدبي الحديث أنموذجاً ، د. عبـد العظيم رهيف السلطاني ،دار الأصالة والمعاصرة بنغازي ، ليبيا ط/١ ٢٠٠٥ .

٣ـ ديوان الجواهري المجموعة الكاملة، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد ط/٢ ٢٠٠١، .

٤ـ شـروح سقط الزند لجنة احـياء التراث القـاهرة، مطبـعة دار الكتب المصرية ١٩٤٥ .

٥ـ كتاب التراث منشورات مجلة الطليعة الأدبية اعداد د.محمود الجادر و د. بهجت عبد الغفور، دار الجاحظ ،١٩٧٨ .

الوعي بقضيّة الأجناس الأدبيّة عند (الباقلاني).



أ.د .فاضل عبود التميمي
جامعة ديالى
كليّة التربية للعلوم الانسانيّة

ملخص البحث:

تريد هذه (الدراسة) أن تدقّق النظر في قضيّة الأجناس الأدبيّة، التي وقف عندها محمّد بن الطيّب الباقلانيّ (٤٠٣هـ)، وهو يديم التفكير البلاغي النقدي في نظريّة الإعجاز القرآني التي اقترحها في متن كتابه (إعجاز القرآن)[1].

سلكت (الدراسة) نهجا نصيّا تحليليّا، وهي تقلب آراء الباقلاني في واحدة من أهمّ القضايا النقديّة وأخطرها: أعني قضيّة الأجناس الأدبيّة والقول فيها، وهي ترى أنّ أحدا – بحسب معلوماتها – لم يتطرق الى هذه المسألة التي ظلّت بعيدة عن متناول النقاد، والباحثين المعاصرين .

اشتملت الدراسة على مدخل كان بمنزلة المقدمة التي تحتفي بالعنوان، وتهيّئ لتقبله، وقد اتكأت على خلاصة

تعريفيّة بـجهود السابقـين للباقـلاني،وطرائق اتصالهم بقضيّة الأجناس الأدبيّة،وتبسط في تحليل طبـيعة الدعوة المبـكّرة التي أطلقـها الباقـلانيّ لمعرفة الأجناس الأدبيّة،فضلاً عن تحليله لطبيعة الإجراءات النقـديّة التي اتبعها الناقد لتأكيد دعوته،وقد اشتمل البحـث على خاتمة أوجزت أهمّ النتائج.

المدخل:

كان من نتائج إدامة نظر (الباقـلاني)في لغة القـرآن الكريم الكشف عن طبيعة اللغة القرآنيّة،والقـرآن نفسـه الذي وجد فيه:((الحـكمة،وفصل الخطاب مجلوّة...في منظر بهيج،ونظم أنيق،ومعرض رشيق غير معتاص على الأسماع،ولا متلوٍ على الأفهام،ولا مسـتكره في اللفظ،ولا مستوحـش في المنظر،غريب في الجنس،غير غريب في القبـيل،ممتلئ ماء ونظارة،ولطفا،وغضارة يسـري في القلب كما يسـري السـرور،ويمرّ إلى مواقـعه كما يمرّ السهم،ويضيء كما يضيء الفجر،ويزخر كما يزخر البحر ....))[٢].

لقد قـادت فكرة الإعجاز،والخوض في لغة القـرآن الكريم الباقـلاني الى وعي أوليّ بقـضيّة الأجناس الأدبيّة،وهي قضيّة كان القـول في جزئياتها يوم ذاك غير ميسور على الناقد العربي بسبب تعقيدها،واعتماد بـنيتها النقديّة على نظر موازن بين الأجناس نفسها،وبـعدها عن طبيعة الخطاب البلاغي:النقدي عند العرب،غير أنّه– وهذا ما يحسب للباقلاني– انتهج وصفا خاصّا في تحديد أبـرز سماتها،ودواعي العمل بها.

لا شك أنّ العقل النقدي بـمدياته الزمنيّة المتوالية قـد استوقفته فكرة تجنيس الأدب،أو تنويعه بعد أن قطع الأدب نفسه شـوطا بـعيدا في تأكيد وجوده، وهذا يعني أن فكرة التجنيس كانت لاحقـة لوجود الأدب، وانتشـاره؛لأنّها ببساطة فكرة(نقديّة)قامت على تأمل شكل الأدب،والبحـث في هويته الأجناسيّة من خارج منظومة الأدب؛ولأن الأدب بنية تتضمن تعقيدا مركّبا متنوع البناءات،والرؤى،وليس قضيّة ميسـورة تنطوي على عمل ساذج،ومحـدود فإنّه بحـاجة لأنْ يُنَظَّم في أشـكال كتابـيّة تضمن له حـدودا معروفة،وصفات ثابتة شأنه شأن موجودات الكون حـيّة كانت،أو جامدة،وهذا يعني أنّ الذائقة الإنسانيّة بـما تملك من قدرات كانت قد تقبّلت فكرة تقسـيم الأدب على أجناس بوصفها مبـدأ تنظيميّا لا يصف الأدب وتاريخه بحسـب الزمان والمكان،وإنما بحسـب بـنية النوع الأدبـيّة المتخصصة، وتنظيمها[٣]، ولهذا بـرزت فكرة الأجناس الأدبيّة الى الوجود انطلاقا من مبدأ الحاجة، وترابطها مع تاريخ الأدب.

يقـول تودوروف:((لا يكون هناك أدب بـدون أجناس أدبية،إنها نظام للتحول المستمر، وسؤال أصل الأجناس لا يمكن أن يكون منفصلاً تاريخيّا عن حقل الأجناس الأدبـيّة نفسـها))[٤]،ومن هنا حـافظ كلُّ جنس على خصائصه الأسلوبيّة المتجانسة التي يمكن أنْ ينطبـق عليها تعريف (فنسن) الذي يرى أنّ الأجناس، أو الأنواع: ((صيغ فنّية عامّة لها مميزاتها، وقوانينها الخاصّة ، وهي تحتوي على

فصول ، أو مجموعات ينتظم خلالها الإنتاج الفكري علـى ما فيها من اختلاف وتعقـيد))[٥]، وهذا يعني أن الجنس الأدبي يتحدد بالتحـام جملة من المميزات التي تعد مهمّة، ورئيسة،ومهيمنة في بنية العمل[٦].

تاريخيّاً يُعد(أرسطو ٣٢٢ ق.م) أوّل من حاول أن يضع معايير نظريّة للأجناس الأدبـيّة حـين قـسّم في كتابـه الشـهير(فن الشـعر)الأدب على ثلاثة أنواع:التراجيديا، والكوميديا، والملحمة موضحا خصائص كلّ جنس[٧]، وهو تقسيم لم يفهمه المترجم السـرياني الذي تولى ترجمة فن الشعر الى العربية فيما بعد؛ ولهذا فاتت على الناقد العربي القديم فرصة الإطلاع على هذا التقسيم، والإفادة منه.

وجد الناقد العربي القديم نفسه إزاء لغة القـرآن الكريم التي حاول أن يدرس بنيتها، وجمال تشـكّلها فخلص الى أنها لغة مثال،وقد دفع ذلك الكشف الباقـلاني لأن يبـكر البحث في قـضية الأجناس الأدبـيّة، أو ما يسـمى اليوم بـنظرية الأجناس الأدبـية التي هي واحـدة من أعقـد المشكلات الجماليّة التي واجهت النقـاد، وعلماء الجمال على مرّ العصور،فمنذ إفلاطون (٣٤٨ق.م)، وأرسـطو حتى وقتنا الحاضر،لم يكف الدارسـون عن فحـص هذه المشكلة ودراستها[٨]، حتى صارت الكتابـة فيها خطابـاً ينطوي على محمولات فلسفيّة أيضا،لا سـيّما في الزمن الحاضر الذي أزاح النص الإبـداعيّ فيه الحـدود بـين الأجناس، وجعل فرصة الاختلاط بـينها ممكنة في ظل نهوض مصطلحات جديدة مثل: الكتابة، والنص، والنص المفتوح، و التناص.

وقضيّة الأجناس الأدبيّة التي نحاول إثبـات أن النقـد العربي القديم كان له فيها سـهم لا يمكن تجاهله،وإن كان وجوده مقترناً بالحفر المعرفي في لغة التنزيل الكريم، إلا أن ذلك الوجود ليس عيبـا إذا ما علمنا أنّ كل الدراسـات اللغويّة، والنحويّة، والبـلاغيّة، وغيرها نشـأت حـول القرآن ومن أجله.

القراءة الدقيقة لهذه القضيّة تحيل على شـيء جديد، فالجاحظ (٢٥٥هـ) من أوائل المنبّهين على هذه المسألة يرى أنّ:(أقسـام تأليف جميع الكلام) تنقسـم على: كلام موزون أراد به الشـعر، وكلام منثور أراد بـه الخطب ، والرسائل وغيرهما، وكلام منثور غير مقفى على مخارج الأشعار، والأسجاع أراد به القرآن الكريم[٩]، وهو في هذه التقسيمات سجل التفاتة نقديّة مبكّرة لها ميزتها التي تقرأ اليوم على وفق التصورات النوعيّة التي أصابـت الأدب عبر العصور.

وكان الجاحظ قد نقل رأي سهل بن هارون:((اللسـان البليغ والشعر الجيّد لا يكادان يجتمعان في واحد،وأعسـر من ذلك أن تجتمع بلاغة الشعر، وبلاغة القلم))[١٠]، فكأنه بهذا النقل الذي تبناه كان مؤمنا بضرورة إقامة الحد بـين جنسي الكلام:اللسان البليغ أي النثر، والشعر عند مبـدع واحد، وأعسر من ذلك أن تجتمع بلاغة الشعر، وبـلاغة النثر في نص واحد،وكان الجاحظ قد أشار صراحة الى أن صعوبة اجتماع الشعر، والنثر في لسان واحد رادّا ذلك الى

طبيعة كل مبدع فبعضهم:((يكون له طبع في تأليف الرسائل، والخطب، والأسجاع ولا يكون له طبع في قرض بيت شعر))[١١]، ويدلّ الجاحظ على صدق رأيه بعبد الحميد الكاتب، وابن المقفع اللذين: ((مع بلاغة أقلامهما، وألسنتهما لا يستطيعان من الشعر إلا ما لا يذكر مثله))[١٢]، وهذا يعني أن سبب أبدع الأجناس عند الجاحظ نفسي.

ثم جاء من بعده (ابن وهب الكاتب)(٣٣٥هـ) الذي تقصّى مسألة الأجناس الأدبيّة بوعي ذاك الزمن لا كما نفهمها اليوم في كتابه (البرهان في وجوه البيان) ففي باب(تأليف العبارة) ذكر:((اعلم أنّ سائر العبارة في لسان العرب، إما أن يكون منظوما، أو منثورا، والمنظوم هوالشعر،والمنثور هو الكلام))[١٣]، والشعر ينقسم عنده أقساما منها:القصيد والرجز، والمسمّط، والمزدوج[١٤]، والمنثورإما أن يكون خطابة،أو ترسلا، أو احتجاجا،أو حديثا[١٥].

إنّ ما قدّمه(ابن وهب) جدير بالملاحظة، لا سيّما أنّه بدلالته العابرة يتوافق مع فكرة تقسيم الأجناس الأدبيّة المعاصرة، وإن لم يُعر لمصطلح (الجنس)–الذي كُتب له الظهور من بعد – وزنا .

ويبدو أنّهما–الجاحظ ، وابن وهب– ما كانا معنيّين بتقصي المسألة في طور تشكلّها الجنينيّ الذي نبحث عن أولياته في هذه الدراسة، أو علاقاته التاريخيّة؛ إنّما كانا مأخوذين بتحديد الطبيعة الجنسيّة للغة القرآن الكريم،وقد تحدّثا على هامشها عن الأدب العربي، وأجناسه التي اجتهدا في تحديد طبيعتها فسجلا– مبكّرا– إشارات دالّة إلى مسألة ستظهر أهميّتها فيما بعد.

بعد قرن ويزيد على محاولة الجاحظ السابقة، وأكثر من نصف قرن على محاولة(ابن وهب الكاتب) انبثقت عند أبي هلال العسكري المسألة نفسها بملامح نقديّة واضحة في كتابه الشهير(كتاب الصناعتين:الكتابة والشعر) الذي يتيح عنوانه الصريح فرصة التقاط فكرة الوعي بالجنس الأدبي ، أو البحث في قضيّة الأجناس الأدبيّة كما نفهمها اليوم،لقد تضمّن عنوان الكتاب إحالة صريحة على صناعتين،والصناعة ((الفن الذي يتميز به الشاعر، أو الكاتب))[١٦]، وهي في عنوان الكتاب تقترن بالعمل الذهنيّ الذي يفضي إلى مصطلحي:(الكتابة والشعر)، فالكتابة تنطوي على محمول تجنيسي يعني(النثر)، أمّا الشعر فهو ديوان العرب عند العسكري[١٧]المقابل النوعي لمصطلح (النثر)، والمصطلحان يتقاسمان ثريّا الكتاب بوصفهما جنسي الصناعتين اللتين أراد العسكري(الكتابة) فيهما، وتحديد أبرز ما فيهما من إشكالات نوعيّة[١٨].

دعوةٌ مبكّرةٌ:

كان الباقلاني قد فطن الى أهميّة العلم بقضيّة الأجناس،وهو يديم النظر في الطبيعة الأجناسيّة للغة القرآن الكريم،فقد دعا مبكرا الى معرفة أجناس الكلام الأدبي، وعنده لا يعرف غور الإعجاز من كان متناهيا:((في معرفة الشعر وحده، أو الغاية في معرفة الخطب، أوالرسائل وحدها))[١٩]، بمعنى لا يدرك الإعجاز

إلا من كان على وعي تام بـــجميع الأجناس الأدبـــيّة المعروفة يوم ذاك أي:((من اســـــتكمل معرفة جميع تصاريف الخطاب))[٢٠]، ولهذا دعا الى الوقـــــوف على اسرار الأجناس، وتبيّن مقـدارها حـين أكّد أنّ:((معرفة أجناس الكلام، والوقـوف على أسراره،والوقـوع على مقداره شيء – وإن كان عزيزا،وأمر– وإن كان بـعيدا– فهو سهل على أهله،مستجيب لأصحابه، مطيع لأربابـه ، ينقـدون الحـروف، ويعرفون الصروف))[٢١]، ولعلّ تلك الفطنة قادت الشاعر المفكر(أدونيس) بعد قرون لأن يشير الى أن الباقلاني قسّم الكلام الفني عند العرب أقســاما[٢٢]، من دون أن يتحـدّث عن ريادة هذا التقسـيم ، وأثره في نظريّة الأجناس عند العرب،ثم تبعه في الإشــارة نفســها الناقد طراد الكبيسي[٢٣] ، الذي قدّم قراءة ممتعة في شعريّة الباقلاني في مناسبة أخرى[٢٤].

وعيٌ مبكرٌ:

تفصح دعوة الباقلانيّ المبـكّرة عن وعي أجناســيّ حــاول من خلاله الكشــف عن طبـيعة الجنس الأدبـي، وأسراره المختلف حــتماً عن الجنس الاخر، وهو يرى أنّ الاشتغال في هذه القضيّة ليس أمرا صعبا لا سيّما على أهل الأدب من النقاد ممن تستجيب لهم طبـيعة الأدب نفســه لتفتح لهم نافذة البحث في نظم صوغها، وتشــكّل أدواتها، ودلالاتها، فضلاً عن أن هذه الدعوة ما قامت إلا بــعد جهد واضح للباقلاني حاول من خلاله أن يصف اللغة القرآنيّة، وأن يعطي تحديدا دقيقا لجنسيتها بــوصفها مثالاً خاصّا لا يمكن مجاراته، أو تقــليده ؛لأنها مثال جاء من لدن عزيز حـــكيم، وكلّ الأمثلة من أجناس الأدب الأخرى نازلة عن طبيعة لغته ، ونسقه.

وقــد ورد لفظ (الجنس) الذي يعني في اللغة: الضرب من كلّ شيء، وهو أعمّ من النوع[٢٥]، وفي لغة الاصطلاح: طبقة خطاب يتم التعرف إليها بفضل مقاييس اجتماعيّة – لغويّة، وهو تنظيم عضوي لأشكال أدبيّة معروفة[٢٦]، أقول ورد(الجنس) في كتاب إعجاز القـــــرآن أكثر من مرّة مجموعا على (أجناس) ليحيل على طبيعة التكوين الأدبي للشــعر، والنثر:((وقــد قــصدنا في ما أمليناه الاختصار، ومهدنا الطريق، فمن كمل طبعه للوقوع على فضل أجناس الكلام استدرك ما بيّنا))[٢٧]، فأجناس الكلام عند الباقلاني، أجناس الأدب الذي يضمّ بين جناحيه: الشعر، والنثر، وقد مهّد القول فيها داعيا غيره ممّن كملت أدواته النقـديّة لأن يقول فيها ما يعن له من أفكار، وقد أدرك في مناسبة أخرى أنّ الأشعار،والخطب،والرســـائل هي أجناس الأدب التي يتداول فيها الأدباء،والمتلقون الحوارفقد بـين:((أنّ هذه الأجناس وقع التنازع فيها، والمســاماة عليها، والتنافس في طرقها، والتنافر في بابها، وكان البون بين البــعض، والبعض في الطبقة الواحدة قريبــا، والتفاوت خفيفا))[٢٨]، في إشارات مغنية إلى أنّ الأجناس الأدبيّة في الأدب العربي قد حــصل فيها التخاصم، والمفاخرة، أي ما يســمى اليوم بالحراك الثقافي الذي يقوم على مبدأ الصراع من أجل بقاء الأقوى من الأجناس التي عادة ما تكون الحدود بين بعضها

قريبة، وبعيدة أيضا.

وقد ورد مصطلح (جنس الشـعر) في كتاب الباقـلاني صريحـا:((فأمّا أن يظن ظان ،أو يتوهم متوهم أنّ جنس الشـعر معارض لنظم القـرآن:(فكأنما خرّ من السـماء فتخطفه الطير أو تهوي بـه الريح في مكان سحـيق- الحج٢١))[٢٩]، وأمّا جنس النثر فكان يطلق عليه:((الكلام المنثور))[٣٠].

رأى الباقلاني أن يفسر الكيفيّة التي تشكّل بها إبـداع الشعر، والنثر بوصفهما جنسين أدبيين مهميّن في محاولة نقديّة أزعم أنّها جديدة على النقد العربيّ القديم، لا شك أن الخوض في كيفية نشأة الأجناس مسألة صعبة جداً؛ لأن((الأجناس الأدبية نتاج فني أصله من اشد الأصول غموضا، ويمكننا القول إنه في هذاالضرب من المنتوجات الأجناسية حدث ارتباط بين مضامين محددة وعناصر شكلية محـددة يمثل حلاً أقصى لقضايا التشكيل))[٣١]، فهو يرى في إبداع الشعر، والنثر:((ما هو سـجيّة الأغلب من الناس فتناوله أقـرب، وسـلوكه لا يتعذر، ومنه ما هو أصعب تناولاً كالموزون عند بـعضهم ، والشـعرعند الآخرين))[٣٢]، فالشعر، والنثر بحسـب رأيه يتشـكلان عند المبـدع،إمّا بوسـاطة السـجيّة التي هي الطبـيعة التي خُلق عليها الإنسـان، وهي عند أكثر الناس، بـاتفاق الطبع،وقـذف النفس على اللسان لحـاجة[٣٣]،وهـذا يفضي الى تبـيّن العامل النفسي في الإبداع بـوصفه حـاجة إنسـانيّة، أو بـوساطة التعمـل، والتكلـف، والتعلم، والتصنع[٣٤]، فيكون أمرهما صعبا، وهذا معروف بيّن للجميع، وإن كان لا يحدث إلا لمتكلفي الأدب، وأدعيائه.

أمّا الشعر فيخبرنا أنّ العرب اختلفت في كيفيّة نشـأته جنسا أدبيّا خالصا في محاولة واضحة لتفسـير الطريقـة التي تشكّل بها، وعلى الرغم من الصعوبـة التي يبـديها النقد الحـديث في الكشـف عن الكيفيّة التي نشـأت فيها الأجناس،واهتدائه الى تفسير تلك النشأة عن طريق الربط بـين المضمون،والشـكل كما في النص السابـق إلا أنّ الباقلاني كانت له إسهامة واضحة في نشأة جنس الشـعر بسطها على ثلاثة آراء:

الأوّل: أن نشأة الشعر عند العرب كانت تتمثل في:((أنه اتفاق في الأصل غير مقـصود إليه، على ما يعرض من أصناف النظام في تضاعيف الكلام، ثم لمّا استحسـنوه، واستطابوه، ورأوا أنّه قد تألفه الأسماع، وتقبلـه النفوس تتبّعوه من بعد، وتعلموه))[٣٥].

الثاني:((إنّ العرب تعلّم أولادها قول الشعر بوضع غير معقول يوضع على بعض أوزان الشعر كأنه على وزن: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل))[٣٦].

الثالث:((إنّ الله تعالى أجرى على لسـان بـعضهم من النظم ما أجرى، وفطنوا لحسنه فتتبعوه من بـعد وبـنوا عليه وطلبوه ، ورتبوا فيه المحاسـن التي يقـع الإطراب بوزنـها، وتهش النفوس إليها))[٣٧].

الرأي الأوّل يشـير الى نظرية الاتفاق المجتمعي التي مؤداها أنّ الناس: أي المجتمع اتفق فيما بينه على قـول الشعر، والاتفاق على طبيعة تشكيله لحـاجته إليه، وهذا

الرأي سابق بمئات السنين لما قدمته الماركسيّة من تفسير عمليّة تشكّل الجنس الأدبي، فقد رأت أن ميلاد الأجناس يرتبط بفعل المجتمع، وحاجته[٣٨]، والثاني يشير الى نظرية التعلّم التي تتيح للمرء أن يتعلم الشعر عن طريق الإفادة من مهارات السابقين، أي القياس على مثال معلوم نجهل الآن شكله، أما الثالث فيشير الى النظريّة التوقيفيّة التي ترى قول الشعر أمرا أوقفه الله سبحانه على قسم من الناس، وقد رأى الباقلاني أنّها الأنسب في تفسير ظهور الشعر؛ لأنّ الله تعالى أوقف الشعر على الشعراء، و:((دلّهم على كلّ طريقة عجيبة ثم أعلمهم عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن))[٣٩]، وغايته الإشارة الى عجز الإنسان عن مجارات النص القرآني وهو صلب اهتمامه.

أمّا إجراءات تجنيس الأدب على أجناسه المعروفة عند الباقلاني فقد أخذت نصيبها من التوضيح في إعجاز القرآن متساوقة مع حديثه عن لغة القرآن الكريم، وعلو قامتها، ومخالفته لكلّ الأشكال الأدبيّة المعروفة عند العرب يوم ذاك.

قسّم الباقلاني أشكال الكلام العربي، وقوالبه التي اختلفت فيها مذاهب الاستعمال الشعري، والنثري على: ((شعر، ونثر، ورسائل، وخطب، وغير ذلك من مجاري الخطاب))[٤٠]، وهذا التجنيس الأوليّ يحيل الأدب عند العرب على خمسة أنواع تجتمع فيما بينها لتشكل جنسي الشعر والنثر، وهي:

١ــ الأول الشعر الذي يضمّ بين جناحيه كلّ الأشكال الشعريّة المعروفة يوم ذاك التي يدخل فيها القصيد، والرجز.

٢ــ الثاني النثر الذي يعرف منه يوم ذاك: الوصايا، والأمثال، وهو الكلام الأدبي الذي يتعالى على لغة الاستعمال الاعتيادية.

٣ــ الثالث الرسائل وهي نصوص عامة، وخاصة تكتب بلغة أدبية واضحة الملامح ذات غرض يشترط في بنائها الجودة والإيجاز.

٤ــ الرابع الخطب وتكون إمّا مكتوبة، أو مشافهة يكون اللفظ فيها قريبا، والإشارة فيها غالبة، والسجع عليها مستوليا، والوهم في إضعافها سابحا، وتكون فقرها قصارا[٤١].

٥ــ الخامس مجاري الخطاب الأخرى.

وإذا ما دقّقنا النظر في الأجناس السابقة التي جعلها الباقلاني: ((أصول ما يبين فيه التفاصح))[٤٢]، يستوقفنا الجنس الخامس الذي يحيل على مجاري أنواع أدبيّة أخرى، لم يحدّدها الباقلاني، ورأى أنّها جزء من الكلام الاعتياديّ الذي يدور بين الناس في محاوراتهم، وقد كشف عنها بقوله اللاحق:((ثم بعد هذا الكلام الدائر في محاوراتهم، والتفاوت فيه أكثر؛ لأنّ التعمل فيه أقلّ إلا من غزارة طبع، أو فطانة تصنّع وتكلّف))[٤٣]، وبهذا التوصيف يكون الباقلانيّ قد تحدّث عن مستويين للّغة الاوّل: فصيح، والآخر:عاميّ.

في صفحات أخرى من الكتاب عاود الباقلاني الحديث عن أجناس الأدب العربي، وهو في موقع تحديد طبيعة اللغة القرآنيّة التي هي خارجة عن المعهود من نظام كلام العرب، فـ((الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم

تنقسم الى أعاريض الشــعر على اختلاف أنواعه، ثم الى أنواع الكلام الموزون غيرالمقـــــفى ، ثمّ الى أنواع الكلام الموزون غير المقـــــفى، ثمّ الى أصناف الكلام المعدّل المسجّع،ثمّ إلى معدّل موزون غير مسجّع، ثمّ الى ما يرسل إرسالاً))[٤٤]، وهذا يعني أنّ هذا التقسيم يحيل على جنسي الشعر، والنثر، وقد خصّهما في :

١ــ أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، وهي معروفة.

٢ــ الكلام الموزون غير المقفى ، و مثاله القــصيدة التي أوردها مختلفة القافية[٤٥].

٣ــ الكلام المعدل المســجع، ويريد بــه الكلام النثري ذا الخاصيّة التسجيعيّة .

٤ــ الكلام المعدل الموزون غير المسجع، يريد به الخطب، والرسائل.

٥ــ الكلام المرسل إرسالا،وهو الكلام غير الموزون الذي لا تعمّل فيه.

هذا التقسيم يحــيل على تبــني الظاهرة الفنيّة في الأدب العربي الذي بجميعه ينقسم على :شعر، ونثر، مع وضوح يحــدّد الجنس ونوعه، فضلاً عن إشـــارته الى قـــضيّة (المعدّل) التي تحيل على نص لا يخلو من الصنعة.

في صفحة أخرى من الكتاب أعاد فكرة التقســيم لكي يثبت أنّ القرآن الكريم جنس مخالف لأجناس الكلام الأدبي عند العرب حين قال:((قــد علمنا أنّ كلامهم- يعني كلام العرب الأدبي- ينقسم على نظم، ونثر، وكلام مقــفى غير موزون، وكلام موزون غير مقـــفى، ونظم موزون ليس بمقــفى كالخطب، والسـجع، ونظم مقــــفى موزون له روي))[٤٦].

هذا التقسيم يثير أكثر من إشكال لا ســيّما أقــواله التي تبدو مبهمة، وغير واضحة الدلالة فتأمل:(كلام مقفى غير موزون)، أهو الســـــجع مثلا ؟ لعلّه ذلك ، وأعمّ منه ، وقوله:(نظم موزون ليس بمقفى كالخطب ، والسجع)، فما معنى النظم؟ أهو التركيب مثلا ؟ ثمّ كيف يكون التركيـــب موزونا، وغير مقفى، وهل يعني به الســجع؟، وما معنى قوله:(نظم مقفى موزون له روي)؟ أيريد به الشــعر، أم التراكيب؟ واقع الحال أنّه يريد الشعر؛ لأنّ(النظم)مقصور عليه، وما معنى قوله:(كلام موزون غير مقــفى)؟، لعلّه أراد بـــه الكلام الذي فيه من خصوصيّة الشــعر أي وزنه فقط، من دون القافية.

أمّا(الشاعر) ففي نظر الباقلاني:(يشعر بما لا يشعر به غيره من الصنعة اللطيفة في نــظم الكــلام... وذلــك أنّ الشاعر يفطن لما لا يفطن له غيره ، وإذا قــدر على صنعة الشعر كان على ما دونه...أقــدر))[٤٧]، فالشــاعر على ما يرى الباقلاني له سلطة الشــعور التي بوســاطتها يمتلك ناصية الخطاب الشــعري التي تؤهله لأن يكون فطنا إزاء الوجود، وقادرا على صوغ الخطابات الأدبيّة الأخرى التي هي دون الشعر منزلة.

وللشعر شــروط أوجزهــا الباقــلانــيّ في شــرطين أساسين تاركا الشروط الأخرى لمن يريد الخوض بها:

أ- القصـــد:

وهو شرط أساس في نظر الباقــلاني، ويعني بـــه أنّ الغاية من الإبداع إنتاج نصّ شعريّ لا شيء آخر،فعنده لا

يكون الكلام شعرا إلا إذا قصد المبدع إليه لا إلى غيره فـ ((إنّ الشعر إنّما يطلق، متى قصد القاصد إليه على الطريق الذي يتعمد ويسلك ، ولا يصح أن يتفق مثله إلا من الشعراء ، دون ما يستوي فيه العامي ، والجاهل، والعالم بالشعر، واللسان ، وتصرفه، وما يتفق من كلّ واحد))[٤٨]، ويضيف:((فلا يصحّ أن يقع-الشعر- إلا من قاصد إليه))[٤٩]، أي إلى الشعر، فالقصد إحالة، وإشارة الى جنس الشعر ومن دونها:((يفارق أمر الشعر؛ لأنه لا يجوز أن يقع في الخطاب إلا مقصوداً إليه، وإذا وقع غير مقصود إليه كان دون القدر الذي نسميه شعراً))[٥٠].

يرى الناقد طراد الكبيسي أنّ مسالة القصد في كون الشعر شعرا لها بعدان: الأول يتعلق بتجنيس الشعر،أي جعله جنسا مميّزا عن النثر، والآخر يتعلق بتمييز الشعر من سواه من الأشكال الشعريّة التي تختلف أبنيتها عن الشعر مثل:الرجز وغيره[٥١]، ولعلّ البعد الآخر الذي أولّه الكبيسي يتعلق بتمييز الشاعر من غيره الذي له مزية الإبداع، التي لا تكون أنطق في غيره، فضلاً عن التخيّل الذي يُعرف به.

بهذا التحديد النقدي أخرج الباقلاني ما في القرآن الكريم من كلام موزون مقفى من جنس الشعر، وأخرج كل النصوص العربية التي تحمل سمات الشعر أيضا ، لأنها برأيه لم تكتب بنيّة القصد الى الشعر، وبنْيته.

ب- الـوزن:

يتكئ الشعر بوصفه إبداعا على مقومات نصيّة معروفة لم يقترحها الباقلاني، وإنما كرّر القول بها لعل من أهمها:الوزن والقافية، ووحدة الروي فالشعر على ما أدرك:((نظم مقفى موزون له روي))[٥٢] ، هذا معياره الصارم في تحديد نسق الشعر من غيره، ولعلّه معيار قريب من حدّ قدامة للشعر الذي يقول فيه أنّ الشعر:((قول موزون مقفى يدل على معنى))[٥٣].

والشعر بحسب العلماء الذين نقل عنهم الباقلاني ما يتجاوز البيت الواحد:((إنّ البيت الواحد وما كان على وزنه لا يكون شعراً،وأقلّ الشعر بيتان فصاعدا،وإلى ذلك ذهب أكثر أهل صناعة العربيّة من أهل الإسلام))[٥٤]،وقد عدّ تبعا لهذا المعيار:((ما كان على وزن بيتين،إلا أنّه يختلف وزنهما،أو قافيتهما فليس بشعر))[٥٥]؛لأن الشعر بحسب ما وصل إليه لابد أن يتشكّل من عدد من الأبيات:((إنّ أقلّ ما يكون منه شعرا أربعة أبيات،بعد أن تتفق قوافيها ...فأمّا دون أربعة أبيات منه،أو ما يجري مجراه في قلّة الكلمات فليس بشعر))[٥٦].

والشعر بحسب الباقلاني لا يوازن بالقرآن الكريم،[٥٧]؛لأنّه قد تتفق صورة الشعر في القرآن وإن لم يكن له حكم الشعر[٥٨]، فهو أي الشعر يوازن بالشعر فحسب[٥٩]، وهو عند الباقلاني:((قبيل ملتمس مستدرك، وأمر ممكن مطيع))[٦٠]، وله عذوبة:((تذهب بزيادة حرف، أو نقصان حرف، فيصير الى الكزازة ، وتعود ملاحته بذلك ملوحة، وفصاحته عيّاً، وبراعته تكلّفاً، وسلاسته تعسفاً، وملاسته تلوياً، وتعقداً))[٦١].

لقد انحاز الباقلاني الى الشعر على الرغم من أنّه نقل رأي أفضل العلماء الذين انحازوا الى النثر:((سمعت أفضل من رأيت من أهل العلم بالأدب، والحذق بهذه الصناعة مع تقدمه في الكلام يقول:إنّ الكلام المنثور يتأتى فيه من الفصاحة، والبلاغة ما لا يتأتى في الشعر؛ لأنّ الشعر يضيّق نطاق الكلام، ويمنع القول من انتهائه، ويصدّه عن تصرفه على سننه))[٦٢]، وعند الباقلاني:((لا يمتنع أن يكون الشعر أبلغ إذا صادف شروط الفصاحة ، وأبدع إذا تضمن أسباب البلاغة... أنّ معظم براعة كلام العرب في الشعر، ولا نجد في منثور قولهم ما نجد في منظومه))[٦٣]، مع اعترافه أنّ البراعة قد أحدثت في الرسائل على حدّ لم يعهد في سالف أيام العرب[٦٤]، والشعر في رأيه الأخير وإن كان يضيّق نطاق القول فهو يجمع حواشيه، ويضمّ أطرافه ونواحيه،فهو إذا تهذب في بابه،ووفي له جميع أسبابه لم يقاربه من كلام الآدميين كلام،ولم يعارضه من خطابهم خطاب[٦٥].

والحق أن الباقلاني لم ينحز الى الشعر لأنه شعر فحسب،وإنما كان انحيازه صدى طبيعيّا لنظريته في الإعجاز القرآني التي قدمّت الشعر على النثر لا لأنه المظهر البلاغي الأوّل عند العرب،وإنما لأن الشيطان ضرب بسهمه فيه،وما دونه من نثر فهو أدنى محلا[٦٦]، وهذا كاف لأن يجعل الشعر بعيدا عن فكرة المثول أمام هيبة القرآن الكريم.

أمّا النثر عند الباقلاني فهو قرين(البلاغة)، وعنده أنّ البراعة كما هي عند أهل اللغة الحذق بطريقة الكلام وتجويده،وقد يوصف بذلك كل متقدم في قول وصناعة[٦٧].

وقد خصّ الباقلاني من النثر:الخطب، والرسائل، ناقلاً أمثلة منها لكنّه لم يقف عند بنياتها النصيّة كما وقف عند الشعر؛لأنه كان معنيّاً ببلاغة الشعر واثبات:((وجه النقص فيه و...انحطاط رتبته،ووقوع أبواب الخلل فيه))[٦٨]، ليتمّ له القول بتفوق القرآن وبلوغ الإعجاز.

إنّ استقراء التفريعات الأجناسيّة التي اقترحها الباقلاني في سياقاته السابقة تحيل على ظهور الفكرة الآتية التي مؤداها:إن الباقلاني لم يكن معنيّا في تقرير حقيقة الأجناس الادبيّة قدر عنايته في تحديد الأجناس الأدبيّة للإشارة الى تميّز القرآن الكريم لغة، وأسلوباً منها،فضلاً عن أنّ تكرار تداولها في الكتاب بأشكال مختلفة أدى الى ضبابيّة في تلقيها، وقد أدت تلك الضبابيّة إلى غياب الدلالات الدقيقة لمحتواها النقدي، على أنّ ذلك لا يبعد الباقلاني عن دائرة الريادة ، أعني ريادة الوعي بقضيّة الأجناس الأدبيّة.

الخاتمة:

لقد خلص البحث الى تقرير النتائج الآتية:

١ـ إنّ الباقلاني وهو يديم النظر في طبيعة اللغة القرآنية كان قد دعا صراحة الى ضرورة دراسة الأجناس الأدبيّة، والكشف عن بنياتها النصيّة، وتأمل الحدود بين أشكالها،وهذه دعوة جديدة على الخطاب البلاغي:النقدي عند العرب.

٢ــ ارتبطت دعوة الباقلاني السابقة بوعي مبكّر بــأهميّة الأجناس نفسها، وهذا ما بدا واضحاً في كتابه الذي ابتكر فيه طرائق واضحة في مخاطبة المتلقــي، وإشــراكه في إنتاج الدلالة النقديّة.

٣ــ قدّم الباقلاني محاولة جادة هدفها تحليل طريقة ولادة الشعر والنثر، وإبداعهما فضلاً عن تفسير طريقــة ظهور الشعر، ونشأته بوصفه جنساً أدبيّاً خالصاً.

٤ــ أدرك الباقلاني قسماً من شروط تشكّل الشعر،لا سيّما شرطي القصد الذي كانت له فيه رؤية جديدة ، والوزن .

٥ــ لقد وردت في كتاب الباقلاني مصطلحــات: الجنس ، والأجناس بدلالاتها النقديّة المعاصرة ، وقد حاول المؤلف أن يبحــث في خصائصها الفنيّة فنجح في إماطة اللثام عن سمات جنس الشعر؛ لأن جمالياته تتفوق على سمات النثر، وأنماطه كما وعى،وكان هدفه الأســاس الإشــارة الى أنّ جماليات الشعر أقــلّ بــلاغة من القــرآن الذي بحــث في إعجازه.

٦ــ خصّ الباقـــــــلاني من الأجناس النثريّة: الخطب، والرسائل التي نقل أمثلة منها في الكتاب، لكنّه لم يقف عند بنياتها النصيّة كما وقف عند الشعر؛ لأنّه ما كان معنيّا بها، إنّما كان هدفه منصبّا في تحليل ظاهرة الإعجاز القــرآني، والإشارة الى قصور الشــعر الذي هو خطاب العرب الذي يعلو على النثر–عند كثير من النقاد– وتقصر قــامته أمام عظمة القرآن الكريم.



الهوامش

١ـ تحقيق:السيد أحمد صقر دار المعارف بمصر ١٩٦٣.

٢ـ إعجاز القرآن:٣٠٢.

٣ـ ينظر: نظرية الأدب: أوستن وارين ورينيه ولك: ٢٩٥ ٢٩٦.

٤ـ إشـــــــكالية النوع والتجنيس: عادل الدرماغي: علامات: ج٦٥ مج ١٥٧:٢٠٠٨:١٥٩، وينظر المرجع.

٥ـ نظرية الأنواع الأدبية :فنسن ترجمة حسن عون: ١ :٢٢.

٦ـ ينظر:الشعرية:تودوروف:٧٧.

٧ـ ينظر:فن الشعر:٣ وما بعدها.

٨ـ ينظر:الصوت الآخر..:فاضل ثامر:٢١٥.

٩- ينظر: البيان والتبيين:١ :٣٨٣

١٠- البيان والتبيين.١:٢٤٣:

١١ـ نفسه:١: ٢٠٨.

١٢ـ نفسه.

١٣ـ البرهان في وجوه البيان:ابن وهب الكاتب:١٦٠.

١٤ـ ينظر:نفسه.

١٥ـ ينظر:نفسه:١٩١.

١٦- معجم النقد العربي القديم:د.أحمد مطلوب:٢ :٩٠.

١٧ـ ينظر:كتاب الصناعتين:١٤٤.

١٨ـ للمزيد عن اثر أبي هلال في قضية الأجناس الأدبية: ينظر: فكرة الأجناس الأدبية ومرجعياتها عند أبي هلال العسكري: د فاضل عبود التميمي: المورد: م٣٨ العدد٢ السنة ٢٠١١: ٨٤.

١٩ـ إعجاز القرآن:٢٥.

٢٠ـ نفسه: ٢٦،٢٥ .

٢١ـ إعجاز القرآن:٢٤٣ .

٢٢ـ ينظر: الشعرية العربيّة:٣٩ .

٢٣ـ ينظر:في الشعريّة العربيّة:٢٨ .

٢٤ـ ينظر:في الشعرية العربية :إعجاز القرآن للباقلاني قراءة جديدة: مجلة المورد:م٢٠ع١/١٩٩٢: ٢٦ .

٢٥ـ لسان العرب:مادة جنس.

٢٦ـ ينظر: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: د.سعيد علوش:٢٢٣ .

٢٧ـ إعجاز القرآن:٢٤٦ و٢٤٣ ،وورد أصناف الكلام:٣٥ .

٢٨ـ نفسه:٢٤٧ .

٢٩ـ إعجاز القرآن:٢١٦ .

٣٠ـ نفسه:١٥٥ .

٣١ـ نظرية الأجناس الأدبية:١٨ .

٣٢ـ إعجاز القرآن:٦٢ .

٣٣ ـ ينظر:نفسه.

٣٤-ينظر:إعجاز القرآن.٦٢:

٣٥- إعجاز القرآن.٦٣:

٣٦ـ نفسه.

٣٧ـ نفسه.

٣٨- ينظر:إشـــــكالية النوع والتجنيس...:عادل الدرماغي :علامات: ج٦٥ :مج:١٥٧:٢٠٠٨: ١٦٠ ،وينظر المرجع.

٣٩ـ إعجاز القرآن:٦٣ .

٤٠- نفسه.٦ :

٤١ـ ينظر:الإمتاع والمؤانسة:التوحيدي:٢: ١٤١

٤٢- إعجاز القرآن:٦ .

٤٣- نفسه.٦ :

٤٤ـ نفسه: ٣٥ .

٤٥ـ ينظر:نفسه:٥٦ .

٤٦ـ إعجاز القرآن: ٦٢ .

٤٧- نفسه. ٥١ :

٤٨- إعجاز القرآن. ٥٤ :

٤٩- نفسه. ٥٥ :

٥٠ـ نفسه:٥٧ .

٥١ـ ينظر:كتاب المنزلات:١٤٨ :١ـ١٤٩ .

٥٢ـ إعجاز القرآن:٦٢.

٥٣ـ نقد الشعر:قدامة بن جعفر:تحقيق:كمال مصطفى:١٧ .

٥٤ـ إعجاز القرآن: ٥٣ .

٥٥ـ نفسه:٥٤ .

٥٦ـ نفسه:٥٥ .

٥٧- ينظر:نفسه: ٢١٥،٢١١ .

٥٨- ينظر: نفسه: ٢٨٥ .

٥٩- ينظر: نفسه:٢٤٣ .

٦٠ـ إعجاز القرآن: نفسه.

٦١ـ نفسه ٢٢٠ .

٦٢ـ نفسه: ١٥٥ .

٦٣ـ ينظر: إعجاز القرآن:١٥٥ .

٦٤ـ ينظر:إعجاز القرآن:١٥٥ .

٦٥ـ ينظر:نفسه.

٦٦ـ إعجاز القرآن: نفسه:٣٢٠ .

٦٧ـ ينظر:نفسه.١٢٦-١٢٧:

٦٨ـ ينظر:نفسه: ١٢٦ .

المصادر والمراجع

١ـ إشـــكالية النوع والتجنيس: عادل الدرماغي :علامات : ج٦٥: مج: ١٥٧: ٢٠٠٨ .

٢ـ إعجاز القـرآن: الباقـلاني (٤٠٣هـ) تحقـيق السـيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣.

٣ـ البرهان في وجوه البيان: ابن وهب الكاتب (٣٣٥هـ) تحقيق د. أحمد مطلوب، ود. خديجة الحديثي، ســـاعدت جامعة بغداد على طبعه ط١: ١٩٦٧.

٤ـ البـيان والتـبيين:الجاحـظ (٢٥٥هـ) تحقـيق عبـد السـلام محمد هارون: الناشر مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى في بغداد، ط٢ ١٩٦٠.

٥ـ الشعرية: تودوروف: ترجمة شكري المبخوت ورجاء ابـن سلامة: الدار البيضاء: المغرب ١٩٨٧.

٦ـ الشعرية العربية:أدونيس: دار الآداب، بيروت، ط:١: ١٩٨٥.

٧ـ الصوت الآخر:الجوهر الحواري للخطاب الأدبـــي: فاضل ثامر: دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٩٢.

٨ـ فكرة الأجناس الأدبـــية ومرجعياتها عند أبـــي هلال العسكري: د. فاضل عبود التميمي: مجلة المورد: م٣٨ العدد٢ السنة٢٠١١: ٨٤.

٩ـ فن الشعر:أرسطو طاليس: تحقيـق د. عبـد الرحمن بـدوي دار الثقافة- بيـروت لبـنان .

١٠ـ في الشـعريّة العربـيّة:طراد الكبيسـي:دار أزمنة:الطبـعة الأولى ١٩٩٨.عمّان الأردن.

١١ـ في الشـعريّة العربـيّة:إعجاز القـرآن للباقلاني:قـراءة جديدة:طراد الكبيسي:مجلة المورد:م ٢٠ ع١ /١٩٩٢ : ٢٦.

١٢ـ كتاب الصناعتين: أبـو هلال العسـكري (٣٩٥هـ): تحقــيق علي محمد البـجاوي ، ومحمد أبـو الفضل إبـراهيم ، دار الفكر العربي ، ط ٢ :١٩٧١ .

١٣ـ كتاب المنزلات: ج١ منزلة الحداثة: طراد الكبيســـي: دار الشؤون الثقافية ، بغداد ،١٩٩٢.

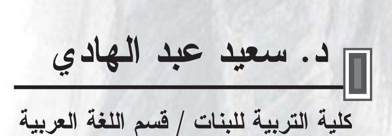
١٤ـ لسـان العرب : ابــن منظور (٧١١هـ) دار صادر دون تاريخ بيروت.

١٥ـ معجم المصطلحـات الأدبـية المعاصرة:د.سـعيد علوش دار الكتاب اللبناني ، بيروت،١٩٨٥:ط١.

الأنوثة المتخيلة

صورة المرأة في التراث العربي





د. سعيد عبد الهادي
كلية التربية للبنات / قسم اللغة العربية

مقدمة

لم أستطع أن اقنع نفسي بأنه يوجد هناك أي مبدأ آخر للصواب في الأسماء غير الاصطلاح والاتفاق، إن كل اسم تطلقه هو الاسم الصحيح، وإذا غيرت هذا الاسم واطلقت آخر، فإن الاسم الجديد صائب صواب الاسم القديم، نحن كثيرا ما نغير اسماء عبيدنا"

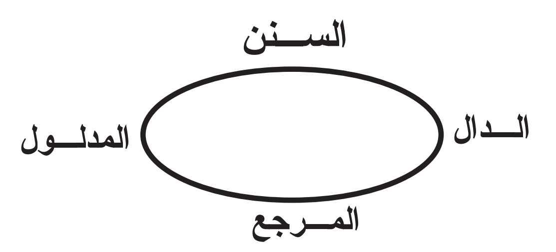
كراتيليوس، افلاطون، ص٩٢

هل للطبيعة أن تتكشف عن أسمائها؟ يقول هرموجينس: "لا يوجد اسم أطلقته الطبيعة على أي شيء"[1] إذ الطبيعة بموجوداتها المتكاثرة ليست أكثر من تابع لنا نمنحها الاسماء كيف شئنا ومتى شئنا، وإذا كان سقراط أجابه في نهاية المحاورة: "لا يوجد رجل ذو عقل يود أن يضع نفسه أو تثقيف عقله تحت سيطرة الأسماء"[2]، فإن الواقع المعيش يؤكد غير ذلك، وهذا ما سعى أرسطو لترسيخه حين حدّ الإنسان بالعقل مرة، وبالنُطق في أخرى؛ هكذا تحول النطق إلى استعباد "إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من

سلطان[٣]" في اللحظة التي سعينا فيها – على أرض بابل– لبــناء بــرج يوصلنا إلى (الســماء) إلى المطلق، في هذه اللحظة تفجرت بين أيدينا اللغة الموحدة الشفافة فتبلبــلت عقـــولنا، إنها حـــكاية لا تختلف كثيرا عن خطيئة آدم التوراتية، إذا أردت أن تعرف فعليك أن تتهيأ للتيه، ثمــة مسعى للخلاص من كثافة اللغة وتعددها، فالتعدد عقوبــة إلهية لخطيئة بشــرية "تبــاين اللغات من أكبــر مصائب الخليقة[٤]" هذه العبارة لفولتير كانت دافعا نحــو خلق لغة موحدة، عمل بجد على طرح أنموذج لها فيلسوف معاصر له، هو لايبنتس[٥] كما سعت الكنيسة الكاثوليكية، بجميع ســلطتها، إلى دعم لغة (الفولابــوك) لتكون لغة موحــدة للمسيحيين[٦]. وحــين لم تنجح بــإزالة اللغات القــومية والمحلية جاءت المحاولة من علماء الطبــيعة، إذ ســعى (بوم) إلى تخطي الثلاثية اللغوية (فعل– فاعل– مفعول به) بما اسماه (الصيغة المتدفقة)[٧] كل هذه المساعي لم تخرج عن إطار الوصول إلى بــناء رؤية متكاملة للعالم بــاللغة، وإذا كان بريجز ذهب إلى القــول: "إن العلم كان دائما مثل مرآة تعمل في (كون– مرآة) دون أن تلحظ ذلك[٨]" فكلامه هذا يمكن سحبه على اللغة ذاتها، بوصفها المرآة الأولى، التي تنعكس من خلالها الأشــياء (الموجودات) بــما "للانعكاس كفعل ماهوي للمرآة من دلالة مزدوجة يفصــح عنها الفعل العربي (يعكس) فالمرآة تعكس بمعنى تنقــل صورة أمينة أو صادقة للأصل، وتعكس بمعنى تنقل صورة معكوســة أو مقلوبــة. وهذا الفعل المزدوج لمفهوم الانعكاس هو أصل مفهوم الهوية والاختلاف[٩]" في ضــوء ما سبق يمكن فهم عبارة هيجل:العين يبصر بها الانســان ويكون مُبْصَرا [١٠]، فليس لنا أن نعرف (ندرك/ نرى) ما لم يكن هناك تواصل لغوي يكون أساســا للادراك (الرؤيا– الرؤية) وهذا الإدراك/ الرؤيا لايكون إلا ضمــن فضــاء لغوي– رمزي"إن الإنسان لا يحــيا في كون مادي بشــكل صرف بــل في كون رمزي[١١] " ولا يخرج كاســيرر في تصوره للفضاء الرمزي عن البعد المرآتي ذاته فهو يذهب إلى أن الوظائف الأولية التي تحدد عالم الفكر ليست سوى (انعكاســات) تطرأ على الكينونة؛ "ما فلســفة الأشــكال الرمزية ...إلا محاولة لربط كلّ شكل من الأشكال بمؤشر انكســار نوعي[١٢]" هذا المرآتية للفضاء الرمزي هي التي عززت تمسك الإنسان بلغته (فضائه) طالما استطاعت أن تضمن له تواصلا طبــيعيا، عاطفيا وعقــليا مع المحــيط الخارجي بجميع دوائره. لذا لم يجد علماء اللغة بــدا من البحث عن سبيل آخر للخروج من مأزق (التبلبــل) فكان التأكيد على الجانب الدلالي. ومثلما ســعى اللغويون إلى تقعيد (شكل التعبير) سعى آخرون إلى التقــعيد لــ(شــكل المحتوى) ولا يمكن لنا أن نتصور الأمرين خارج الصراع السقراطي ذاته بين المعنى والأسماء وصراعنا هذا يمثل رحلة الحياة الحقة؛ فلا معنى بغير إنسان ولا إنسان بــغير معنى. وكان البحث في المعنى قد شكل جوهر السيميائيات القــديمة اليونانية والعربــية من بــــعد[١٣]. وما أضافه سوســـير للســـيميائيات، ليس تأكيد أهميتها ودورها المستقبلي فقط، وإنما بايضاحه أن ليس من قيمة للمفردة اللغوية إلا بحكم الاختلاف، هذه الاضافة هيأت لجريماس اعتماد المبــدأ ذاته في النظر إلى المعنى. وقـــد اتخذناه منهجا في دراســة النص التاريخي [١٤] نظرا لما يمكن أن يقدمه، ومسعى منا للاتســاع في العمل بــه لكونه اليوم واحدا من أبرز المناهج في العالم أجمع.

علم الدلالة البنيوي

فتح علم الدلالة البنيوي فضاء السرد ليُدخِل تحته مجمل المعرفة الإنسانية، وهو بهذا يتفق كثيرا مع تأويلية بول ريكور الظاهراتية[١٥]، إذ اشتغل كريماس على مدونات قصصية لبيان مدى فاعلية منهجه السيميائي، في حين كان ريكور وريثا للمشكلة الوجودية عند هيدجر، فكان مشغولا بالتأسيس النظري للمعرفة البشرية، وبرغم هذا الفارق إلا أننا نجد تلاقيا كبيرا حين نتبين أن " المنظور الكريماسي للمعرفة يقود إلى المصادرة بكون الأسلوب السردي يؤلف؛ بمعالجته للمعلومات الحسية وانتظاماتها ضمن بنى سردية عبر وساطة المسار السردي، خاصية أساسية للذهن[١٦]" وكون السرد خاصية أساسية للذهن البشري يترتب عليه خضوع جميع المعارف الإنسانية لمنطق السرد " إن الإشكال الذي تطرحه السرديات على العلوم المعرفية، متمثل في السؤال الآتي: هل توجد الأفكار والتصورات والأحاسيس والسلوكات، بمعزل عن البنى العميقة والمقولات السردية، التي تساعد الثقافات الخاصة على تسنينها؟. لأن جهود كريماس، تقود إلى أن البنى السردية تخط الطريق الأكثر مباشرة نحو الذهن، ومن ثم يكمن الاستنجاد باللسانيات والسيميائيات بغية دراسة الكيفية التي تصوغ بها السردية المعرفة والثقافة على حد سواء[١٧]" لذا سعى كريماس وفي وقت مبكر إلى ضم الدرسين البلاغي والأسلوبي في سيميائيته "اقترح كريماس (أن تدمج) البلاغة في السيميائية لتعنى بتحليل مستوى التحليل النصي. إن البلاغة، في معناها الموسع، هي الشكل القديم لتحليل الخطاب... ويمكن أن تدمج البلاغة في السيميائية على نحو ما دمجت الأسلوبية فيها... وتبقى الشعرية...ان الشعرية تتطابق مع السيمياء الأدبية، بمجرد زوال العوائق التي تطرحها العلاقات بين الشعرية والأدبية"[١٨]. ولم ينظر كريماس إلى المعنى بوصفه معطى أوليا، بل إنه يخضع إلى منطق أو انتظام سابق. وما من شك أنه لا يمكن فهم أي معنى إلا ضمن دورة للعلامة بين أقطاب أربعة[١٩]:



هذا المخطط يمكن سحبه على الخطاب؛ بوصفه متوالية من العلامات، ومن ثمّ لا يمكن النظر إلى النص بمعزل عن عمليتي التسنين والإرجاع، وربما التحرك من المفردة إلى الخطاب السمة المائزة لمؤلف (جريماس) الرئيس (علم الدلالة البنيوي).

ولقد ميّز معظم السرديين بين مستويين للتمثيل والتحليل، هما ؛ مستوى ظاهر تخضع فيه تجلياته للضرورات الخاصة بالمواد اللسانية التي يظهر من خلالها. والآخر كامن يشكّل الأساس البنائي المشترك الذي يجد فيه السرد نفسه منظما قبل تجليه... فهو سابق للمستوى اللساني منطقيا [٢٠] ويذهب كريماس إلى القول أنه لا يمكن أن يدرك المعنى إلا إذا كان متمفصلا [٢١]، ومن أجل إدراك طبيعة هذا التمفصل، وضع كريماس جملة من القواعد السيميائية، التي قدمت بدورها عبر مكونين: الأول مورفولوجي والآخر نحوي؛ المكون المورفولوجي "تصنيف تعرف أطرافه من خلال علاقة بعضها ببعض، أما النحوي فهو مجموعة قواعد عملية أو طرائق لمعالجة مفردات المورفولوجيا[٢٢]" والنموذج التصنيفي بحسب

كريماس "بنية مؤلفة من أربعة أطراف معرفة من خلال علاقة بعضها ببعض ومن خلال شبكة علاقات محددة قابلة للوصف باعتبارها ترابطا بين قطرين[٢٣]" هذا النموذج "مستقل عن صيغة ظهوره: إذ يمكن للخطاب الذي يظهره أن يكون رواية أسطورية إلا أنه يمكن أن يكون أيضا الخطاب التعليمي لفرويد[٢٤]" نتيجة لما سبق يضع كريماس أربع قواعد أساسية، هي:

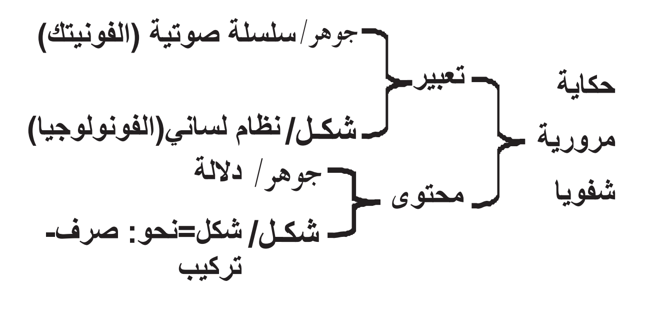
١ـ تتألف القواعد السردية من مورفولوجياأساسية يقدمها النموذج التصنيفي ومن نحو أساسي يعمل على أطراف تصنيفية سابقة التعريف ذاتيا.

٢ـ يتمثل النحو السردي في عمليات تتم على أطراف قابلة للشحن بقيم المضمون، ومن هنا فإن هذا النمو يبدل هذه الأطراف ويعالجها من خلال نفيها وتأكيدها أو من خلال فصلها ووصلها.

٣ـ إن العمليات النحوية الموجودة _ في الإطار التصنيفي القائم _ موجهة ولذلك فإن بالامكان توقعها وحسابها.

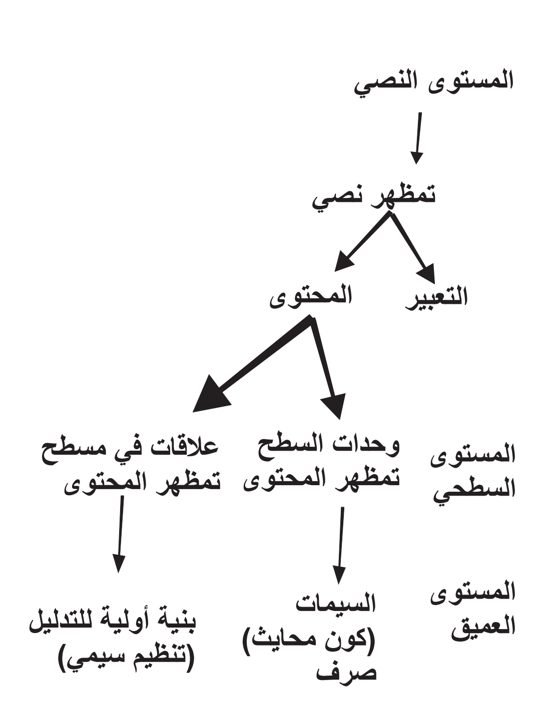
٤ـ أضف إلى ذلك أن هذه العمليات منظمة في سلاسل وتشكل أحداثا يمكن تقسيمها إلى وحدات نحوية عملياتية.

هذه القواعد الأساسية تتجلى من خلال فاعلين، مستوى التجلي هذا يسميه كريماس (القواعد السردية السطحية) من هنا يمكن لنا أن نبين أن ثمة ثلاث مراحل مترابطة داخل المعرفة ، عند كريماس "تعمل المرحلة الأولى على التسنين التصويري للعالم، ضمن المستوى العميق، وينبغي أن نشير، إلى أن التصويرية في هذا المستوى، تمثل النمط الأساس ضمن عملية بناء المعرفة. أما المرحلة الثانية، فتشمل الانتظام المقطعي لوحدات البنية العميقة، عبر إعمال السياقات التي ترد فيها. وفي المرحلة الثالثة ، يوجد نمط سردي ، على مستوى السطح، يقوم بتحويل هذا النوع من المعرفة إلى بنية خطابية"[٢٥] يمكن توصيف المرحلة الأولى (المستوى العميق) بكونها مسعى لبيان طبيعة تمفصل (السيمات semes أو (المعانم)*، وهذه تمثل المدلول أو المحتوى (ما يُروى) الجوهر الذي لا يتغيّر بتغير التعبير عنه ، وبالانطلاق من التماثل المورفيمي (isomorphism) بين مستويي العبارة والدلالة تكون (السيمات) موافقة للـ(فيمات) في المستوى الصرفي للعبارة ، مع الأخذ بنظر الاعتبار عدم موافقة (اللكسيم)* للفونيم وقد اعتمد كريماس التقسيم الذي قدمه هلمسليف بين التعبير والمحتوى:

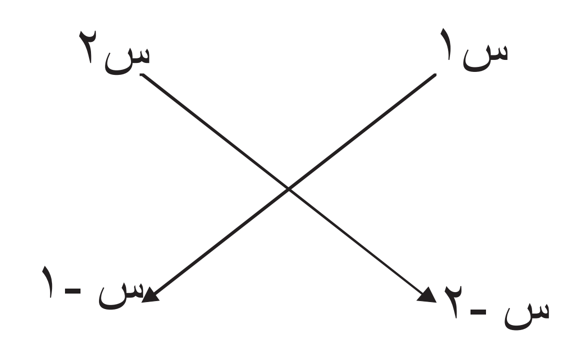


وعلى وفق توزيع هلمسليف هذا ، فإن ما يعنى به الدرس السيميائي هي المقابلة بين الشكل والجوهر داخل تحليل المحتوى، ويذهب (كريماس) إلى القول: إن "الشكل والجوهر ليسا إلا مفهومين عمليين يتعلقان بمستوى التحليل المختار: ما يسمى كجوهر ما يمكن أن يحلل كشكل في مستوى آخر[٢٦]" ودراسة جوهر الشكل تقوم على التقطيع الشكلي للوحدات الدلالية المختلفة، بين سيمات وليكسيمات، فليكسيمات مثل ولد وبنت يمتلكان سيما مشتركا على محور التجايل في علاقة

البنوة، وسيما آخر جنوسيا، الذكورة أو الأنوثة[٢٧] وإذا تكررت الكلاسيمات(التشاكل) نحصل على خطاب منسجم ، ويمكن بيان ما سبق كما يأتي (٢٨):



التوزيع المورفولوجي السابق يقود إلى دراسة للعلاقات بين مكوناته ذاتها (تركيب) وهو ما يوصف في سيماء كريماس عبر مستويين: الأول السطحي، والآخر العميق (الأساس) والتنظيم (المستوى) الأساس يستند إلى الطبيعة التفارقية ذاتها التي سبق الحديث عنها، فالمقولة السيمية التي تربط بين (فتى وفتاة) هي الجنوسة، ولا يمكن فهم أي من طرفيها دون الإحالة على الآخر، ويرى كريماس أنه "إلى جانب العلاقة التضادية (الانفصال/ ع/ الاتصال) بين سيمي نفس المقولة، تتحدد البنية الأولية للتدليل فوق ذلك بعلاقة انضوائية بين كل واحد من السيمين مأخوذا وحده والمقولة السيمية كاملة[٢٩] هذا



الكلام إشارة إلى المربع الدلالي:

وإذا كانت هذه تمثل بنية أولية فإن تشاكل مفرداتها "يضمن ويؤسس الكون الصغير كوحدة للمعنى، ويسمح باعتبار النموذج التأسيسي كشكل قواعدي اي كهيئة انطلاق لدلالة أساسية[٣٠] على البنية العميقة هذه نشأ النحو السردي، ونقول نحو لكونه يتشكل من مجموعة آليات ثابتة تحكم التحولات في الانماط السردية. وتأسيسا على ما سبق يذهب كريماس إلى القول نقترح الاحتفاظ باسم العامل لتعيين القسم الفرعي للسيميمات المحددة كوحدات معزولة، وباسم المسند لتسمية السيميمات المعتبرة وحدات مدمجة[٣١]" ومن خلال الربط بين عامل ومسند تقوم قاعدة التنظيم التركيبي، والخطاطة العاملية عند كريماس هي:

مرسل ←—— موضوع ←—— مرسل إليه

معارض ←—— ذات ←—— موضوع

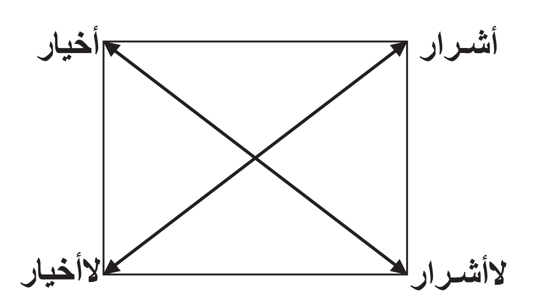
العلاقة بين الذات والموضوع محكومة بالرغبة (ملفوظ حالة) ويمكن أن تكونا في اتصال أو انفصال بحسب الحالة، في حين تشكل العلاقة بين المرسل والمرسل إليه منظومة القيم، فوظيفة المرسل المحافظة على القيم عبر اسناده لهذه المهمة للمرسل إليه (الفاعل). وتكون علاقة العامل بمسنده (الفعل) علاقة اتصال أو انفصال تتحول

نحو الأخرى مشكلة ملفوظا سرديا أساسيا[٣٢].

عتبات

عنوان الكتاب يضعنا في قلب المعادلة الذكورية التي تسيّدت، وربما ما زالت، الفكر الاسلامي الوسيط، فالرجل الخيّر يُقابَل بالمرأة الشريرة. ولو تأملنا العنوان لرأينا أنه بُنِي على ركيزتين (المبتدأ والخبر): الركيزة الأُولى (مبتدأه) = ابتلاء الاخيار – عرف الاسم (ابتلاء) باضافته الى الاخيار، وهذه الاضافة تحيل الى القول الشائع المؤمن مبتلى ، فكأن المؤلف وضع الرجال جميعا في دائرة الإيمان، والدائرة المقابلة لدائرة الإيمان هي دائرة الكفر، وإذا كان الشر عمادا من اعمدة الكفر، ترى أن (الخبر) – الركيزة الثانية – اعتمد معرفا (النساء) موصوفا (الاشرار) إذ قال البعض انه أراد هنا بالوصف التبعيض لا الكلية، نقول بأن متن الكتاب يؤكد ما ذهبنا إليه.

هكذا نرى انه لم يصرح بذكر الرجال لتكتمل المقابلة (الرجال/ النساء) والحذف هنا ابلغ من الاظهار في ايصال ما ابتغاه من المقابلة الاساسية بين الاعلى الرجال والاسفل النساء. وهذا التوزيع يتفق مع طبيعة السلطة البطركية، إذ خُلِقت المرأة، بالنسبة لها، لامتاع الرجل، وتقديم الراحة له، وهذا الأمر انعكس قي المدونة الدينية ذاتها التي منحت المرأة مملكة واحدة هي المنزل[٣٣] هذا المؤلف الذي لم يكشف لنا محقق الكتاب زمنه او زمن تأليفه للكتاب، من المرجح انه من ابناء العصور المتأخرة، قد وضع ابتلاء زمنه والازمنة السابقة على عاتق النسوة، وكأن تخلف عالمه الإسلامي ما كان له أن يكون لو أنه خلا من النساء، ويمكن إيضاح هذه المقابلة (في عنوان الكتاب) بصورة أجلى عبر المربع الدلالي الآتي:



فاذا كان الرجال هم الأخيار، والنساء هنّ الاشرار، فإن الطفل (الذكر) يدخل تحت تصنيف الـ(لا اشرار) في حين ان الطفلة (الأنثى) تدخل تحت تصنيف الـ(لا اخيار) واذا كانت الطفولة بطبيعتها تخرج عن دائرة التوصيف (خير – شر) فإن المؤلف يورد ما يؤكد دخول الطفولة تحت نظرة (رمادية) بالنسبة للعربي "نظر عمر بن الخطاب الى رجل يحمل طفلا على عنقه، فقال: ماهذا منك؟ فقال: ولدي يا أمير المؤمنين. قال: أما إن عاش فتنك، وان مات احزنك[٣٤] انه زهد بالطفولة تُكمِله نظرة العربي عبر تاريخه، ولايزال، الى الأنثى بوصفها (شرا) ولم يكن الوأد الا وليدَ هذه النظرة.

التجنيس الذكوري

اعتاد العربي القول: ان الإرث لمن يحمي الذمار ويدافع عن القبيل، وتلك هي القاعدة التي يستند إليها النظام الأبوي *Patriar في حصر السلطة بيد السيد، في البيت، والقبيلة، فالدولة[٣٥]، لذا كان من الطبيعي: إذا بُشّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسودا وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بشّر به[٣٦] وهذا يعود لتقسيم الموجودات بين مخلوقات طاهرة وزكية على رأسها الذكور من كل جنس، هي من خلق آلهتهم (مناة واللات والعزى) ومخلوقات مدنسة على رأسها الإناث من كل جنس من خلق الله، لذا كان يئد المرأة –الطفلة– حية ولا يقتلها خوفا من انتشار

دمها الفاسد في الأرض[٣٧] وهذا ما لم ينته أو يتغير بظهور الإسلام، فنرى الرواية عن عدد من الصحابة والتابعين تسير على المنوال القديم نفسه، ووقع الكثير من المفسرين في المشكلة ذاتها، وربما الناظر في تفسير القرطبي لقوله تعالى: "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ" (آل عمران ١٤)، قال: قوله تعالى (من النساء): بدأ بهن لكثرة تشوف النفوس إليهن؛ لأنهن حبائل الشيطان وفتنة الرجال. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما تركت بعدي فتنة أشد على الرجال من النساء. (أخرجه البخاري ومسلم) ففتنة النساء أشد من جميع الأشياء. ويضيف القرطبي: يقال: في النساء فتنتان، وفي الأولاد فتنة واحدة. فأما اللتان في النساء فإحداهما أن تؤدي إلى قطع الرحم؛ لأن المرأة قد تأمر زوجها بقطع الرحم مع الأمهات والأخوات. والثانية يبتلى بجمع المال من الحلال والحرام. وأما البنون فإن الفتنة فيهم واحدة وهو ما ابتلي بجمع المال لأجلهم[٣٨] وهذا التفسير يتعارض مع النظرة القرآنية للمرأة، ويخضع لذات المرويات الكبرى المتحكمة بالعربي تجاه المرأة. والناظر في أسماء المرأة عند العرب يرى هذا التمايز بوصفه جزءا من بنية معرفية لم يغيره نزول القرآن: (الجارة، والطلة، والحرث، والفراش، والسرحة، والعتبة، والقارورة، والنعجة، والشاة، والقلوص، والقوصرة، والدمية)[٣٩]، مثلما شاعت (الجارية والحرمة) وفي الاسمين امتهان، وتسلط ذكوري لا يخفى على عربي[٤٠]، فضلا عن كونها لا تؤكد تابعية المرأة فحسب، إنما تبين تسليعها أيضا[٤١] والحكاية التي يوردها المؤلف، والتي تدور بين اثنين من رجالات الارستقراطية القرشية؛ هما معاوية بن ابي سفيان، وعمرو بن العاص، تؤكد لنا هذا الأمر "دخل عمرو بن العاص على معاوية بن أبي سفيان، وفي حجره بنت له يلاعبها، فقال عمرو: ماهذه يا أمير المؤمنين؟ قال: هذه ثمرة قلبي عائشة. قال: ارفعها عنك يا أمير المؤمنين، فانهن يلدن الاعداء، ويقربن البعداء. فقال معاوية: يداوين مرضانا، ويندبن موتانا. فقال: والله يا أمير المؤمنين، خصلتا سوء ليوم سوء[٤٢] الموقف من الطفلة يوضح علاقة العربي بالأنثى. لقد رفض عمرو بن العاص مداعبة الطفلة، وحجته قائمة على منطق عشائري – عدائي (يلدن الاعداء ويقربن البعداء) وعندما اراد معاوية ذكر محاسنها (خدمتها للذكور) قرأها (الخدمة) ابن العاص بحسب منطقه العدائي من الأنثى، وهو منطق انتهى بالتسيّد، وتحول من مجرد حديث عابر إلى حديث مؤرِّخ، وما يُؤرِّخ يمثل ثقافة المرحلة المُؤرَّخ لها. هذه الحكاية تعززها حكاية أخرى، إذ جاءت في سياقها ذاته، بطلها عبد الملك بن مروان "دخل بعض الحكماء على عبد الملك بن مروان، وبين يديه ابنة له، وهو يقبلها، فقال: يا أمير المؤمنين .. إن ماتت احزنت، وان ادركت افقرت، تلبسك العار، وتقدم اليك شر الاصهار، تتمتع في خيرك، وتميل الى غيرك، تحفظ بك إن احسنت اليها، وترفع غيرك على راسها ويديها، توقد نيران الحرب، ولا تمل من ايقاع الضرب .. فقال: لولاهن ماظهرت الانبياء ولا استنارت الجوزاء[٤٣] فإذا كان (الحكيم) قد أجمل خصائص الشر كله فيها (الحزن، والفقر، والعار، والشر، والغدر، والغريزة) فإن إجابة (الحاكم) توضح أهمية الجانب البايولوجي وتهمل طبيعة المرأة الإنسانية. وعلى المستوى الوجودي للمرأة

توزعت حياتها، في الثقافة القروسطية، بين خوف من وجودها، فيتمنى العربي لو لم تولد، يذكر (المؤلف) عن المدائني أن العرب كانت إذا هنّت أحدهم بولادة الأنثى قالت: "أمنَكم الله منها العار، وكفاكم منها المؤونة[٤٤]" وليست حياتها إلا شرّا، وهذا ما نجد مصداقه في مقولة ينقلها (المؤلف) عن (الإمام علي) "النساء كلهن شرّ، وشرّ ما فيهن قلة الاستغناء عنهن[٤٥]" وتكتمل هذه الدائرة بالنظر إلى موتها بوصفه خلاصا، ونعمة إلهية؛ فكانوا يعزي بعضهم بعضا عند وفاة المرأة بقولهم: "نِعمَ الصهر صاهرتم، تأمنون منها العار، وتكفون منها المؤونة، وما المضنون به من النساء أكرم من قبر[٤٦]" على وفق هذه النظرة بُنيت علاقة الأب بابنته، الابن وريث الاب في حين أن المرأة سلعة يتمُّ تبادلها بين الذكور لإدامة الحياة.

الكتاب بوصفه رسالة

الكتاب يبدأ بما يبيّن أنه إجابة عن سؤال سائل "فإنك سألتني – أيدك الله – أن أنظم لك أبياتا في إعداد المعايب والمثالب في وصف النساء الغالبات لك غالب، فبادرت الى ما أشرت إليه... فنظمت إلى ما وصل إليه خاطري، ووقع من الكتب عليه ناظري، فكان فيها ما يحتاج الى إظهار كشفه... فكل بيت منها نذكر تحته ما يعضدنا على صحة ما ذكرت فيه[٤٧]" نحن اذن أمام قصيدة شعرية في وصف عيوب النساء كُتبت بناءً على طلب أحد السلاطين (يامن تُشدّ لفضله –- ولبرِّ نائله الركائب[٤٨]) كما هو الحال في الكثير من كتبنا التراثية، لكن المؤلف لم يكتف بالشعر بيانا لهذه المعايب، فغاص في كتب التاريخ، واستند الى النص القرآني ليحول هذه الابيات الشعرية الاربعة والثمانين الى موسوعة في مثالب النساء.

ولكون القصيدة جاءت إجابة عن سؤال يتعلق بالمرأة، اتخذت صيغة وعظية، فكانت صيغة الأمر هي السائدة على بنائها، واذا ما استبعدنا البيتين الأول والثاني لكونهما مثّلا التقديم:

يا مَن تُشدّ لفضله
ولبرّ نائله الركائب
إسمع وصية ناصح
قد هذبته يد التجارب

وهما يدلان، فضلا عن كون المخاطب من طبقة الأمراء، على أن المؤلف نظم هذه القصيدة وهو في شيخوخته (هذبته يد التجارب) وطبيعة هذين البيتين تؤكد أن القصيدة لم تنشغل بعدّ مزايا السائل، وبيان افضاله كما هو الحال في معظم الشعر العربي، وإنما ركزّت على إبراز تفاصيل الاجابة، التي تبدأ من البيت الثالث:

واحرص بأنك لاتزال
لأمرهنّ اذا مراقب
لاتركننّ الى النساء
وعدهن من الأجانب

نرى في هذين البيتين أن الناظم عدّ النساء من الاجانب (الغرباء) الذين لايمكن الوثوق بهم، وعلى الرجل أن يكون مراقبا لهن، متابعا لتحركاتهن، وختم القصيدة بهذين البيتين:

كم مسلم عبد الصليب
لأجلهن وكان تائب
منهن أصبح خاسرا
من بعد ما قد كان كاسب

نرى كيف اكتملت دائرة الرؤية، فكان آخر القصيدة إجابة عن أولها، فمن يركن الى المرأة تكون نهايته الطبيعية، بالنسبة إلى العقل الذكوري، هي الخروج من الملّة وهي أقصى متصورات العقل المسلم، أي أن دائرة

الايمان إن دخلت فيها المرأة خــرج منهــا الرجــل، وإن خرجت منها المرأة دخل فيها الرجل.

والمقطع الأول من القصيدة (الوصايا) يمتدُّ حتى البيت العشرين، ويتوزع على قسمين: الأول حتى البيت الثامن، حيث تتسيد عليه الصيغة الأمرية التوجيهية في حــين بُني القسم الثاني بطريقة وصفية، سعى فيها الكاتب الى بــيان معايب النساء:

يظهــرن لي حســن الثنــا

ولهــن في غــيري مــــآرب

المقطع الثاني يمتدّ حتى البــيت الثاني والثمانين، وهو يتمحور حول بيان تجارب الانبياء والصالحين، من أبــينا (آدم) حتى بقية الصالحين من المســلمين، مع المرأة، أي سرد تاريخ المثالب النسوية، وهذا المقطع يشمل ما يقرب من ثلثي القصيدة، الابيات الستون فيها جاءت على شــكل متوالية قصصية قام الكاتب باختزالها في بيتٍ او بيتين، ثم يعود ليسرد حكاية ما اختزله (يفســرها) وتختم بالبــيتين المشار اليهما فيما سبق.

وهذا ينسحب على المقــدمة النُصحــية، اذ قابــلها المؤلف بفصل تناول فيه، بالتفصيل، كلّ ماروي من آياتٍ أوّلت بما يُناسب الســياق، وأحــاديثَ نبــوية، وأبــياتٍ، وأقوالٍ، وحكاياتٍ، يبدأ متنه الشارح للقصيدة بمقولة لابن سيرين "سُئِل ابن سيرين عن النساء، فقال: مفاتيح أبواب الفتن، ومخازن الحــزن، وإن أحــسَنت إليك منّت عليك، تفشي ســرّك، وتهمل أمرك، وتميل إلى غيرك[٤٩]" وينتهي بحكاية عن عبد الله بــن جعفر توضح جانبــا آخر كان له حضور واسع في الكتاب؛ هو المرأة بوصفها وعاءً للمتعة الجنسية، من يستطع تلبية غرائزها يملك مفتاح الســيادة المطلقــة عليها، وهذه الحــكاية التي تؤكد ميل المرأة الى الغير، فهي جارية لأحد بني هاشم تمارس الزنى مع خادم لسيدها، تضعنا أمام الشق الأخير من مقولة ابن ســيرين، فكأن الكاتب بدأ بــالعام (الاجمال في رســم معالم الشــرّ) وانتهى بالخاص (احدى التفاصيل) والعام في مقولة ابــن سيرين، هو الآتي:

١ــ مفاتيح أبواب الفتن

٢ــ مخازن الحزن

٣ــ إن أحسنت منّت

٤ــ تفشي السر

٥ــ تهمل الأمر

٦ــ تميل إلى الغير

هذه المفاصل الســتة نســتطيع أن نعيد توزيع الكتاب، وتبويب حــكاياته على وفقــها، لكن ســنرى أن كل هذه المفاصل تجتمع حــول دائرة الشــهوة (الجنس) ومعظم حكايات الكتاب تؤكد أن جسدها هو المُستغَلّ الوحــيد لدى المرأة أمام الرجل، إذن نحــن أمام مســكوت عنه رجولي غُلِّف –التغطية– بــ(شــــرٍّ) المرأة، فالرجل المتحــــكم بشهواته مغيّب من متن الحــكايات، وكأن إغفال (الرجال) من عنوان الكتاب جاء موازيا لاغفال دوره فــي المتــن الحكائي ايضا .

أنموذج شارح

لو أخذنا واحدة من أصغر الحكايات أنموذجا في التحليل لوضعتنا في صورة الاستنتاجات السابقة:

"حكي أنه كان في بني إسرائيل راهب يتعبد في صومعة له، وكان له صديق يتولى قــوته، وكان إذا كان له شــغل أرسل ابنته بقوته.. قال: فنظر الراهب فافتتن بها، فشغلت عليه قلبه، فقال لنفسه ذات مرة: ما هذه الفتنة التي أتيت والبلية التي أنت عليها، وبقي مثل الحيران، قال: فرأى في

ليلته في المنام من يقــول له: إما أن تجعل حـــظك هذه الجارية، او تحب ما عندنا.. فقــال: ما عند الله تعالى خير وأبقى، ثم أخلص لله عز وجل، فذهب عن قلبه ما كان من نجواه[50]"

المستوى السطحي: (المكون التصويري)

على وفق ما سبق توضيحه من تأكيد الدرس السيميائي السردي على مستويين؛ هما: المستوى السطحــي الذي يتألف من مكونين؛ الأول تصويري، والآخر ســــردي، والمستوى العميق حيث تدرس العلاقة بين المعانم. يمكننا بتأمل النظائر التصورية، أن نرى توزعها بالشكل الآتي: على المســتوى المكاني لم يرد ذكر لغير الــ(الصومعة)، ومن الأشياء ما ذكر غير القــوت، في حــين كان للزمن حضور أوســع يذكر الفعل (كان) مرتين، ذات مرة، ليلته، المنام.

أما الممثلون والشخصيات فهي: فضلا عن الراهب؛ وهو هنا الشــخصية المركزية، الصديق، وابــنته (الجارية)، المرئي، الله.

أما التناظرات التي تسهم في بناء حالة الكينونة، فهي: يتعبد، يتولى، شغلت، حيران، رأى، أخلص، ذهب...

في حين لم تكن هناك أحــداث اجتماعية كبــيرة ســوى الرهبنة، والافتتان، والصداقة.

وقراءة النظائر التصويرية تؤكد غياب الإشارة للمكان بوصفه خصيصة للحكايات ذات الطابع اللاواقــعي[51] في حين أن التعارضات الأساسية المعلنة في الحــكاية تتوزع بــين مجموعة من الثنائيات الضدية الأساســية: الذكر/ الأنثى، الله/ البشــر، الواقــع/ الرؤيا (الحــلم) التعبــد/ الافتتان، ما عند الجارية/ ما عند الله، الزمــن المطلــق/ الليلة، اليقظة/ النوم . في حين هناك ثنائيات وليدة علاقة الغياب الاستبدالية، الترهب/ الحياة الطبيعية، الصومعة/ المكان المفتوح، الفتنة/ الهداية، الاخــلاص/ الخيانــة، الزوال/ الديمومة (البقــاء) اليقــين/ الحــيرة، الزواج/ الترهب، التواصل/ الانقــطاع، الأمانة/ الخيانة. وما من شــك أن هذه الثنائيات الضدية يمكن تبويبــها بحســب الايجاب والسلب وفقا لطبيعة المعرفة الســائدة، ســواء أكانت دينية أم اجتماعية.

المستوى السطحي: (المكون السردي)

يقوم المستوى السردي على بيان الأحداث الأساســية، لوصف التحولات الرئيســة في النص الســردي، ويمكن وصفها في نص الحكاية بالافتتان بالمرأة، ثم الرؤيا التي تقــوده للانقــطاع لله. و في ضوء ما سبــق يمكن توزيع النص، لبيان التحولات الرئيسة التي تطرأ على البــرنامج السردي:

حكي أنه كان في بني إسرائيل راهب يتعبد في صومعة له، وكان له صديق يتولى قوته، وكان إذا كان له شغل أرســل ابنته بقوته.. قال: فنظر الراهب فافتتن بها، جملة تحــول فشغلت عليه قلبه، فقــال لنفســه ذات مرة: ما هذه الفتنة التي أتيت والبلية التي أنت عليها، وبقــي مثل الحــيران، تأكيد فقدان التوازن نتيجة التحول قال: فرأى في ليلته في المنام من يقــول له: إما أن تجعل حــظك هذه الجارية، او تحب ما عندنا.. فقال: ما عند الله تعالى خير وأبقى، عودة التوازن ثم أخلص لله عز وجل، فذهب عن قلبــه ما كان من نجواه"

إذن نحــن أمام اتصال يعقبــــه انفصال، ثم العودة إلى الاتصال. فيما حــركة العاملين تتوزع بــين الإطار الديني (الإسلامي – اليهودي) مرسلا، إلى جموع المؤمنين بهذا الفكر الديني، والذات (البطل) هو الراهب، والموضوع هو

الانقطاع لله.

المرســل (الفكر الديني) / الذات (الراهب) / المرسـل إليه (المؤمنون به)

المســاعد(الرؤيا- الله)/ الموضوع(الانقطاع لله)/المعارض(شهوات النفس)

ونرى أن الاختبار التمهيدي يجري بعفوية تامة بتكليف صديقه لابنته بارسال القوت له، ولم ينجح، إذ بدأت تشغله (تفتنه) لكنه في الاختبار الحاسم ينجح بمساعدة (الرب)

ديني	دنيوي
الله	البشر
الذكر	الأنثى
الرؤيا (الحلم)	الواقع
التعبد	الافتتان
ما عند الله	ما عندالجارية
الزمن المطلق	الليلة
الترهيب	الحياة الطبيعية

الصوم	المكان المفتوح
الهداية	الفتنة
الأخلاص	الخيانة
الديمومة(البقاء)	الزوال
اليقين	الحيرة
ما عند الله	ما عندالجارية
الترهب	الزواج
الأمانة	الخيانة

عندما يختار ما عند الله على الذي عند الله وناجحه متحقق من خلال اختبار التمجيد (فذهب عنه ما كان من نجواه)

المستوى العميق

تقـوم الحـكاية على ثنائية أساسـية، يمكن أن تندرج الثنائيات الأخرى تحـتها، وهي ثنائية: الديني/ الدنيوي، ويمكن توزيعها كما هو مبين أدناه:

ديني	دنيوي
لا دنيوي	لا ديني

ولنا أن نبين ما سبق عبر تحديد المربع الدلالي بـطرفيه الرئيسين:

إذا كان الديني والدنيوي قد أوضح بالمقابلة بين الثنائيات السابقة، فان اللا ديني يمكن بيانه عبر أفكار وممارسات اصحاب النزعات العقلية، والدهريين، واللا دنيوي يمثل الثقافة العامة لجميع الأديان السماوية بعيدا عن خطها الصوفي[٥٢].

ولو عدنا لربط دلالة هذه الحكاية بالسياق العام للكتاب لرأينا أن المرأة في الحكاية لم تكن أكثر من مصدر اغواء في حضورها المرتبط بالقوت[٥٣]، وهو تأكيد لفعل التواصل الحياتي (الدنيوي) فهي والقوت تعبير عن هذه الحسية تتعارض مع حياة الصومعة[٥٤]. وهذه الحياة المقدسة في الحكاية حياة مرفوضة على مستوى الفكر الاسلامي، يروى عن الرسول قوله " أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء،

فمن رغب عن سنتي فليس مني[٥٥]" أو "النكاح سنتي فمن رغب عن سـنتي رغب عني[٥٦]" ولم يفصل بـين التعبـد والنساء بل جمع الإسلام بينهما: عن أنس قال: قال النبي "جعلت قرة عيني في الصلاة، وحبب إلي النساء والطيب، الجائع يشبـع، والظمآن يروى، وأنا لا أشبـع من حـب الصلاة والنساء[٥٧]"

إذ لا رهبـنة في الدين الإسـلامي، لكن على المسـتوى الاجتماعي عدّت مثالا للانقطاع عن الدنيا والتمسك بالذات الالهية، لذا أصبحت سير كبار الصوفية من الإرث الحكائي الشعبي لتعبيرها الدقيق عن هذا المزاج الذي لم يجد سواه لمواجهة الانغماس في الشهوات التي عرفت منذ لحـظة التحول من الخلافة إلى السلطنة مع صعود البـيت الأموي لسدة الحكم.

الخاتمة

سعينا في بحثنا هذا إلى التعريف بالمنهج السـيميائي على وفق الأطروحة الكريماسـية لما له من أثر فاعل في الدرس النقدي الحـديث، عالميا وعربـيا، في محـاولة لترسـيخه في مجالنا الأكاديمي- البحـثي، والآخر، وهو الأهم، أن نعيد قراءة مورثنا الكبـير بـموجب المنهجيات الجديدة لاستغوار كنه هذا التراث، وهو أمر لا يعزز التراث في نفسه، بل يبين مدى قـدرة هذه المناهج على تقـديم إجابات عن أسـئلة بُثّت بـين ثنايا خطاب الذات العربـية المبدعة.

وبعد أن عرفنا بشكل موجز بـآليات المنهج السـيميائي الكريماسي (السيمياء السردية) سعينا للإجابة عن سؤال التجنيس (ذكورة/ أنوثة) في التراث العربي، وبيّنا فيه من خلال هذا المنهج أننا أمام معرفتين: معرفة دينية محـضة أعطت المرأة حقوقا لم تعرفها زمن البعثة وما بعده، حتى عصر الحداثة العربي. ومعرفة اجتماعية بَقِيَت المرأة فيها محـصورة في دائرة المهمش... وكانت الحـكاية (فعل القص) ذاتها جزءا من آليات تعزيز التهميش.

وهذا ما أُثبـت بـجلاء من خلال قـراءة المدونة التراثية المدروسة (ابتلاء الأخيار بالنساء الأشرار). تلك المدونة التي سعى كاتبها إلى جمع مختلف أشكال المعرفة التراثية فيها؛ وبجانبيها الرئيسين: الشعري والعلمي. فكأنه بسيره على الطريق ذاته الذي سلكه عصر المعرفة الموسـوعية العربي، إنما حاول أن يقدم موسوعة تجمل المعرفة بـعالم المرأة ، ليس معرفة عصره فحسب، بل المعرفة العربـية منذ لحظة الإمساك بـها في عصر التدوين حـتى عصره، الذي لم يحدده المحقق، بل حدده المنهج وطريقة التأليف. فكانت محاولتنا تفكيك هذه المعرفة وبيان طبيعة انبنائها. لبـيان صورة المرأة في المدونة التراثية، وهل هي وليدة ثقافة عربية إسلامية خاصة أم وليدة ثقـافة هجينة. وقـد أوضح تحليل الحكاية ما خلفته الإسرائيليات من هجنة في تراثنا، فكانت صورة المرأة اجتماعيا مخالفـة لصورتهـا دينيا. ولم يقف الأمر عند صورة المرأة، بل أصبح التبـتل والانقطاع عن النساء المثال الأعلى في محاربة الشهوات على العكس مما ورد في نصائح، وتعاليم يمكن عدها جزءا أساسا من متن المدونة الإسـلامية الكبـرى (القـرآن + السنة). كيف أصبـح اللا إسـلامي مثالا؟ هو ما سـعينا للكشف عنه عبر استغلال المنهج المذكور.

وفي الختام ليس لنا إلا أن نأمل التوفيق في مسـعانا هذا بشقيه النظري والعملي.



الهوامش

١ـ محاورة كراتيليوس (في فلسفة اللغة) افلاطون، ترجمة الدكتور عزمي طه السيد، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ط١، ١٩٩٥: ٩٢.

٢ـ المصدر نفسه: ٢٠٨.

٣ـ القرآن الكريم، النجم: ٢٣. الأعراف: ٧١، يوسف: ٤٠.

٤ـ أصوات وإشارات (دراسة في علم اللغة) أ. كوندراتوف، ترجمة أدور يوحنا، وزارة الإعلام العراقية، سلسلة الكتب المترجمة، ط١، ١٩٧١: ١٤٩. ويشير المؤلف في الصفحة نفسها أن الدعوة إلى بناء لغة عالمية كانت إحدى مقررات الأممية الأولى.

٥ـ ينظر: المصدر نفسه: ١٥٩ـ١٦٠.

٦ـ ينظر: المصدر نفسه: ١٦٤.

٧ـ ينظر: الكون المرآة، جون بريجز، ترجمة نهاد العبيدي، مراجعة قدامة الملاح، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، سلسلة كتب علوم (٤) ط١، ١٩٨٦: ٩٧.

٨ـ المصدر نفسه: ١١.

٩ـ فلسفة المرآة، د. سعيد توفيق، موقع شبكة دهشة على الانترنيت http://www.dahsha.com/viewarticle.php?id=29535.

١٠ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١١ـ الإنسان في الأشكال الثقافية عند أرنست كاسرر، زهير الخويلدي، عن موقع ملتقى ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب(chttP//ebnkhaldoun.com/article_details php? article=327) والكون الرمزي عند كاسيرر يشمل فضلا عن اللغة الأسطورة والفن.

١٢ـ فلسفة الأشكال الرمزية، أرنست كاسيرر،ترجمة كمال اسطفان، ضمن مجلة العرب والفكر العالمي، عدد٣، ١٩٨٨: ٦١.

١٣ـ ينظر: مدخل إلى السيميوطيقا، اشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار الياس العصرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٦: ٧٦. وينظر أيضا: من علم الدلالة إلى علم العلامات، سعيد عبد الهادي، مجلة النبأ البغدادية، عدد ٧٩، تشرين الثاني، ٢٠٠٥: ٧٦.

١٤ـ ينظر: بناء الحكاية التاريخية، سعيد عبد الهادي المرهج، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

١٥ـ ينظر: الهوية السردية، بول ريكور، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور) تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩: ٢٥١ـ ٢٥٢. إذ يذهب ريكور إلى القول: أن معرفة الذات تأويل، وأن تأويل الذات، بدوره، يجد في السرد ... وساطته الأثيرة.

١٦ـ السيميائيات والعلوم المعرفية، ب. بيرون وم. دانيسي، ترجمة عبد القادر فهيم الشيباني، موقع جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات على الانترنيت http://www.atida.org/makal.php?id=106

١٧ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١٨ـ السيميائية الأدبية، ميشيل آريفيه، ضمن كتاب السيميائية (الأصول، القواعد، والتاريخ) مجموعة مؤلفين، ترجمة وشبد بن مالك، مراجعة عز الدين المناصرة، دار مجدلاوي، عمان، ط١، ٢٠٠٨: ٢٠٢.

١٩ـ ينظر: ما هي السيميولوجيا، برنار توسان، ترجمة محمد نظيف، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٤: ١٢.

٢٠ـ ينظر: في المعنى (دراسات سيميائية) الجيرداس جوليان كريماس، ترجمة الدكتور نجيب غزاوي، مطبعة الحداد، دمشق، د. ت: ١٤.

٢١ـ المصدر نفسه: ١٥.

٢٢ـ في المعنى (دراسات سيميائية): ١٧.

٢٣ـ في المعنى (دراسات سيميائية): ١٨. والقطران في قوله هما قطر للتناقض والآخر للتضاد.

٢٤ـ المصدر نفسه: ١٨.

٢٥ـ السيميائيات والعلوم المعرفية، ب. بيرون وم. دانيسي، ترجمة عبد القادر فهيم الشيباني، موقع جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات على الانترنيت http://www.atida.org/makal.php?id=106

*السيم: هو أصغر قاسم مشترك في وحدة دلالية في الجملة. معجم مصطلحات السميوطيقا، برونوين ماتن وفليزيتاس رينجهام، ترجمة عابد خزندار، مراجعة محمد بريري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨: ١٦٦.

*استخدم هذا المصطلح محمد ناصر العجيمي، ينظر كتابه في الخطاب السردي (نظرية قريماس) الدار العربية للكتاب الجديد، ١٩٩١: ٨٧.

*اللكسيم هو: الوحدة المعجمية، وتمثل مجموعة الدلالات الممكنة والافتراضية المرتبطة بكلمة معينة، ومجموعة مختارة من هذه الدلالات فحسب هي التي تتحقق في الخطاب.

٢٦ـ مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، جوزيف كورتيس، ترجمة الدكتور جمال حضري، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٨: ٦٩. والكلام منقول عن علم الدلالة البنيوي، كريماس: ٢٦.

٢٧ـ ينظر: المصدر نفسه: ٧٤.

٢٨ـ ينظر: مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، جوزيف كورتيس، ترجمة الدكتور جمال حضري، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات

الاختلاف، ط١، ٢٠٠٨: ٧١.

٢٩- مدخل إلى السيميائية السردية: ٨٨.

٣٠- المصدر نفسه: ٩٧.

٣١- المصدر نفسه: ٩٩.

٣٢- ينظر: في الخطاب السردي (نظرية قريماس): ٤٧.

٣٣- ينظر: النساء في العالم النامي (أفكار وأهداف) حسنة بيجوم، ترجمة منى قطان، االمجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة) ط١، ١٩٩٩: ٢٠-٢١.

٣٤- ابتلاء الأخيار بالنساء الأشرار، اسماعيل بن نصر السلاحي (ابن القطعة) تحقيق رياض مصطفى العبد الله، دار الجيل، بيروت (د، ت): ٤١.

*يشير مصطلح الأبوي إلى علاقات القوة التي تخضع في إطارها مصالح المرأة لمصالح الرجل، وتتخذ هذه العلاقات صورا متعددة بدءا من تقسيم العمل على أساس الجنس والتنظيم الاجتماعي لعملية الإنجاب إلى المعايير الداخلية للأنوثة التي تعيش بها" النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٢: ٢٢.

٣٥- يقول ابن عبد ربه في عقده معرفا السلطان: القطب الذي عليه مدار الدنيا، وهو حمى الله في بلاده، وظله المدود على عباده، به يمتنع حريمهم، وينتصر مظلومهم، وينقمع ظالمهم، ويأمن خائفهم" ولا داعي للقول أننا أمام ذكر أعلى، مقامه فوق مقام الآخرين من الرجال، وتحت مقام الرب مباشرة لكونه ظله. هذه النظرة الأبوية يؤكدها ما ينقله عن عبد الله بن عمر "إذا كان الإمام عادلا فله الأجر وعليك الشكر، وإذا كان الإمام جائرا فله الوزر وعليك الصبر" العقد الفريد، الفقيه أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ج١: ٩. ويشير بيت الشعر الآتي إلى حكم السيد (شيخ القبيلة ومن بعد السلطان) المطلق:

لك المرباع منا والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول

ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحُسيني الزبيدي، تحقيق: عبدالعزيز مطر، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م، (ج٣٨/٤٢٨) مادة (صفا).

٣٦- سورة النحل: ٥٨_ ٥٩

٣٧- ينظر: المرأة بين الجاهلية والإسلام، سعد صادق محمد، سلسلة دعوة الحق، السنة السابعة، ٧٥، مطابع رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٩٨٨: ١٦.

٣٨- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ج٥: ٤٢- ٤٤.

٣٩- ينظر: دولة النساء (معجم ثقافي لغوي اجتماعي عن المرأة) عبد الرحمن البرقوقي، عناية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ٢٠٠٤: ٤٤_٤٣.

٤٠- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة جرى، ومادة حرم، وينظر تعليق فاطمة المرنيسي على المادتين في كتابها (هل أنتم محصنون ضد الحريم) ترجمة نهلة بيضون، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٧. وهذا الامتهان يؤكده ما أورد ابن عبد ربه عن أم المؤمنين السيدة عائشة تقول فيه "النكاح رق فلينظر أحدكم من يرق كريمته". طبائع النساء وما جاء فيها من عجائب وأخبار وأسرار، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، نشر مكتبة القرآن،القاهرة، ط١، ٥:١٤_١٥.

٤١- ينظر: هل انتم محصنون ضد الحريم: ١٦.

٤٢- ابتلاء الأخيار بالنساء الأشرار: ٣٩ – ٤٠.

٤٣- المصدر نفسه: ٤٣.

٤٤- المصدر نفسه: ٤٣.

٤٥- ابتلاء الأخيار بالنساء الأشرار: ٤٠.

٤٦- المصدر نفسه: ٤٥.

٤٧- المصدر نفسه: ١٨.١٧

٤٨المصدر نفسه: ١٩.

٤٩- ابتلاء الأخيار بالنساء الأشرار: ٢٥.

٥٠- ابتلاء الأخيار بالنساء الأشرار: ٢٩٥.

٥١- ينظر: معجم مصطلحات السميوطيقا: ٢١٤.

٥٢- لإلقاء المزيد من الضوء على طبيعة اشتغال هذه الثنائيات في الثقافة العربية، ينظر: بناء الحكاية التاريخية:٦٦.

٥٣- يقول المتصوف الكبير الجنيد: احتاج إلى الجماع كما احتاج إلى القوت، ينظر: الوشاح في فوائد النكاح، الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق طلعت حسن عبد القوي، دار الكتاب العربي، دمشق، (د. ت): ٥٠.

٥٤- عندما قدم عبد الرحمن بن عوف إلى المدينة آخى النبي بينه وبين سعد بن الربيع الأنصاري، فقام سعد بمناصفته أهله وماله، اي طلق أحدى نسائه، وكان لديه اثنتان، وزوجها سعدا. ينظر: كتاب النكاح من فتح الباري، شرح الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، إعداد ومراجعة أحمد محمد خليفة، دار البلاغة، بيروت، ط١، ١٩٨٦: ٢٨.

٥٥- المصدر نفسه: ١١. وهناك حديث أخر عن ابن عباس "تزوجوا فإن خيرنا كان أكثرنا نساء" المصدر نفسه، هامش صفحة ٢٥.

٥٦- آداب النكاح وكسر الشهوتين، أبو حامد الغزالي، دار المعارف، تونس، ط١، ١٩٩٠: ٦.

٥٧- الوشاح: ٤٦.



المصادر والمراجع

١ـ القرآن الكريم

٢ـ آداب النكاح وكسر الشهوتين، أبو حامد الغزالي، دار المعارف، تونس، ط١، ١٩٩٠.

٣ـ ابتلاء الأخيار بالنساء الأشرار، اسماعيل بن نصر السلاحي (ابن القطعة) تحقيق رياض مصطفى العبد الله، دار الجيل، بيروت (د، ت).

٤ـ أصوات وإشارات (دراسة في علم اللغة) أ. كوندراتوف، ترجمة أدور يوحنا، وزارة الإعلام العراقية، سلسلة الكتب المترجمة، ط١، ١٩٧١.

٥ـ الإنسان في الأشكال الثقافية عند أرنست كاسرر، زهير الخويلدي، عن موقع ملتقى ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب(http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=327

٦ـ بناء الحكاية التاريخية، د. سعيد عبد الهادي المرهج، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

٧ـ تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحُسيني الزبيدي، تحقيق: عبدالعزيز مطر، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م.

٨ـ الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

٩ـ دولة النساء (معجم ثقافي لغوي اجتماعي عن المرأة) عبد الرحمن البرقوقي، عناية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، بيروت، ط١ ٢٠٠٤.

١٠ـ السيميائيات والعلوم المعرفية، ب. بيرون وم. دانيسي، ترجمة عبد القادر فهيم الشيباني، موقع جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات على الانترنيت

١١ـ السيميائية الأدبية، ميشيل آريفيه، ضمن كتاب السيميائية (الأصول، القواعد، والتاريخ) مجموعة مؤلفين، ترجمة وشبد بن مالك، مراجعة عز الدين المناصرة، دار مجدلاوي، عمان، ط١، ٢٠٠٨.

١٢ـ طبائع النساء وما جاء فيها من عجائب وأخبار وأسرار، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، نشر مكتبة القرآن،القاهرة، ط١، ١٤٠٥.

١٣ـ العقد الفريد، الفقيه أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، تحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

١٤ـ فلسفة الأشكال الرمزية، أرنست كاسيرر،ترجمة كمال اسطفان، ضمن مجلة العرب والفكر العالمي، عدد٣، ١٩٨٨.

١٥ـ فلسفة المرآة ، د. سعيد توفيق، موقع دهشة على الانترنيت http://www.dahsha.com/viewarticle.php?id=29535

١٦ـ في المعنى (دراسات سيميائية) الجيرداس جوليان كريماس، ترجمة الدكتور نجيب غزاوي، مطبعة الحداد، دمشق، د. ت.

١٧ـ الكون المرآة، جون بريجز، ترجمة نهاد العبيدي، مراجعة قدامة الملاح، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، سلسلة كتب علوم (٤) ط١، ١٩٨٦.

١٨ـ لسان العرب، ابن منظور، تحقيق عامر أحمد حيدر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

١٩ـ ما هي السيميولوجيا، برنار توسان، ترجمة محمد نظيف، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٤.

٢٠ـ محاورة كراتيليوس (في فلسفة اللغة) افلاطون، ترجمة وتقديم الدكتور عزمي طه السيد، وزارة الثقافة الأردنية، ط١، ١٩٩٨.

٢١ـ مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية، جوزيف كورتيس، ترجمة الدكتور جمال حضري، ، الدار العربية للعلوم ناشروت، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٨.

٢٢ـ مدخل إلى السيميوطيقا، اشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار الياس العصرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٦.

٢٣ـ المرأة بين الجاهلية والإسلام، سعد صادق محمد، سلسلة دعوة الحق، السنة السابعة، ٧٥، مطابع رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٩٨٨.

٢٤ـ معجم مصطلحات السميوطيقا، برونوين ماتن وفليزيتاس رينجهام، ترجمة عابد خزندار، مراجعة محمد بريري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨.

٢٥ـ من علم الدلالة إلى علم العلامات، سعيد عبد الهادي، مجلة النبأ البغدادية، عدد ٧٩، تشرين الثاني، ٢٠٠٥.

٢٦ـ النساء في العالم النامي (أفكار وأهداف) حسنة بيجوم، ترجمة منى قطان، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة) ط١، ١٩٩٩.

٢٧ـ النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل، ترجمة أحمدالشامي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٢.

٢٨ـ النكاح من فتح الباري، شرح الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، إعداد ومراجعة أحمد محمد خليفة، دار البلاغة، بيروت، ط١، ١٩٨٦.

٢٩ـ هل أنتم محصنون ضد الحريم، ترجمة نهلة بيضون، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

٣٠ـ الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور) تحرير ديفيد وورد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩.

٣١ـ الوشاح في فوائد النكاح، الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق طلعت حسن عبد القوي، دار الكتاب العربي، دمشق، (د. ت).

الطبيعة التوليدية

دراسة سيميائية في القرآن الكريم

أ. م. د. علياء سعدي

الجامعة المستنصرية/كلية التربية

يستلهم فضاء السيمياء، الفلسفة معطىً إدراكيا يسمح بمجاوزة التراتبات ، والتراكمات المنطقية المتسلطة داخل فضاء مستجيب، فينفتح على علاقات جديدة تظهر جوهر الأشياء في ماهية ترميزية " باستخدام مفردات صورية لا تعتمد على ترابط حدثيّ قبليّ ، بل تتقاطع حلقاتها لتنتج أسلوبا بنائيا مؤسساعلى فكرة الهدم والبناء المتكررة وعليه فإنَّ بنية الصورة غير تقليدية"(١)، منحتْ نفسها حقّ الاستعانة بالنموذج الاستدلالي الذي " يدخل القارئ والمؤول في العملية السيمائية بلا غلق ولا حدود(٢).

تتبأر السيمائية في شبكة من إشارات دالة، فهي النظرية العامة للعلامات . " ولهذا تتصف بطابع الشمولية، فثمة شفرة تولد في ذهن المتلقي مجموعة مدلولات قادرة على خلق استجابة تتفجر مدلولاتها، لتشكل هذا الخطاب المدهش المثير . وهو خطاب اصطناعي وليس طبيعيا "(٣) . لذا يرفض السيميائيون كل أفعال المحاكاة، لأنَّها تُحجِّم الدوال، فتعرقل نشاط الصورة بعلاقة مطابقة تفتقر العلاماتية . والمنطق النصي يتطلب حرثا، ليصبح خطابا إبداعيا يشتغل على نظام الهدم والبناء، سمته الفرادة . فكان البعث الشعري من الداخل، إذ " اهتم الباحثون السيميائيون، واللسانيون، والرياضيون، بالمشابهة حجرَ زاوية للمقارنة والمقايسة . فهي لا تقوم إلا على أساس مبدأ آخر ملاصق لها، وهو التفرد، ومعنى هذا إنَّ إدراك خصائص الشيء المفرد الملاصقة والمفارقة هي أصل القياس "(٤). بهذا " يكون الأدب أفضل مثال للسيمياء كموقع (كذا) نقد لإنتاج المعنى "(٥)؛ ذلك لأنَّ سلطة الأدب هنا لها القدرة على التثمير بكل ما يمكن عدّه إشارة من منظور سيميائي، مثل الكلمات، والصور، والأصوات . لهذا أنفقت السيميائية جهدا مضنيا من أجل فتح انغلاقية النصّ البنيويّ الذي اشتغل على مستوى النصّ فقط . فانفتحت الأولى على ما حول النصّ من خلال بنية الداخل، على عكس بقية المناهج الخارجية من هذا المنفذ اقتحم المنهج السيميائي الدراسات الأدبية،

لينتقل إلى كافة الحقــول، فضلاً عن طغيان اســتراتيجيته على حقول غير أدبية، كالطب، والاقتصاد، والحـيوانات، والسياسة وغيرها[٦].

وبالمزاوجة تكون السيميائية نظاما إيحائيا متضمنا قيما اجتماعية وثقافية وافتراضات ايديولوجية، دفع البـنيوية إلى الوراء وطبيعة القرآن الكريم توليدية، فضاؤها رحب تقــوم بإيقــاظ، واســتفزاز المناطق المظلمة في اللفظة، وتحريرها من وصفها البســيط، إذ بانفتاحــه الكلي على ممكنات اللفظة العميقة، يمتّن حضور العلاقة الإيحــائية، فيخلق استجابة ذات فضاء إيحــائيّ مُحلّق، فيضاعف من كثافة التجلّي، بوضع متلقيه بين حالتين من الاســترخاء والتوتر، فينتج الأثر الجماليّ بالتبــادل، عندما تســتعمل الشفرة على أنَّها رسالة، والرسالة على أنَّها شفرة[٧].

ومن خلال قراءاتي المستمرة للقــرآن الكريم، أجدُ أنَّ حقــول بنفســت[*]، هي ما يمكن تطبيقــها على نصوص القرآن الكريم، وقد تموضعت في أربعة حقول:

١ــ المؤشّر

٢ــ الإشارة

٣ــ الإيقون

٤ــ الرمز

أولاً- المــؤشّر:

عرَّفَ بريتون المؤشر بأنَّه العلامة التي هي بمثابة إشارة اصطناعية، وهو يفصح عن أمر معين[٨]".

وهو حقل السببية، إذ ترتبط العلامة بــمرجعها بربــاط سببيّ، فتتكون "فكرة حاصلة "[٩]. تتمظهر بــنيةُ القــصد فيها في فضاء من المرجعيات الإنســانية يمنح المؤشــر ومضات شفافة تشــكل في ذهن المتلقــي ظلالا لمعنىً ما سيكون، فهو يبدأ بحرث مساحة تصلح لزراعة ما يجيء، "لذا لا يمكن للمؤشــــر أنْ يكون علامة نوعية؛ ذلك أنَّ المؤشر يرتبط ضرورة بــصفة معينة (...) مع موضوع تخوله إلى الرجوع إليه . ومعنى ذلك أنَّ للمؤشــر صفته الإيقونية[١٠].وقــد اســتطاعت عدَّة عوامل ترســيم معالم المؤشر في القرآن، حدَّدتُ منها عاملين:

١ــ الشفرة الثقافية:

وفيها تتمتع العلاقة بقــوة إثارة، تتولد من المرجعيات الإنسانية، لكنها تتحــرك في مضمار أفق التوهج بــتجدُّد طرحها.

تميَّزَ هذا العامل بالتنوع، والتعدد، والانفتاح على فضاء واسع . فالمواقف متباينة في حيِّز سلوكيّ مقبول مرجعيا، إذ انَّ في الشفرة الثقــافية، قــيمة عامة، تتلون بــألوان مختلفة عندما تنحــصر في زاوية خاصة . فهي تبـــني مؤشرها بوساطة فكرة حاصلة بوجود مرجع.

ثمة شفرة تربط بين بنلوب – التي نقضتْ غزلها من بعد قوَّة – وبين الذين يتخذون أيمانهم دخلاً بــينهم . يقــول تعالــى "ولا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ[١١]" لمَّحَ النص الأســـطورة بتركيزه على جانب منها وهو (نقض الغزل من بعد القوة)، لعرضه بــموازاة موقــف آخر آنيّ، غير أنَّ حـــضور الأسطورة هو حضور سلبيّ، يكبــله النهي (ولا تكونوا)، فينشأ الاتصال الدلاليّ السلوكيّ بينها وبين الذين يتخذون أيمانهم دخلاً بينهم إنَّ الأسطورة فقدت الفائدة في المنظور المنطقي؛ لكنها بفقدانها تلك الفائدة، أصبحت أقــدر على رسم حالة مشابهة، بحيث لفتت الانتباه بجزئية مرفوضة، وهي الجزئية نفســها التي قــوَّضت المصدات الإيمانية، وعطَّلتها عند من ســـــخَّرَ أيمانه في الغدر، والمكر، والخديعة . فكانت الأسطورة إشارة اصطناعية أفصحــتْ عن هدمِ عملٍ بعد قوته ويتمظهر السلوك سجودا عند ذوي يوسف (عليه السلام)، ليشكل بصمةً سيميائيةً واضحــةً لتطور الحدث القــصصيّ . يقــول تعالى "فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ الـــلَّهُ

آمنيـــنَ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيــــــلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ الـــسِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي[١٢]".

"ثمة قصديَّة واضحة في سيميائية (السجود)، إذ يصبح الأمر منطقيا في سجود الأبوين والإخوة غير العبــوديّ . فحين مارست مكانة يوسف سطوتها من جانب، مارســت الرؤيا الحلمية الاسترجاعية سطوتها من جانب آخر[*].

يمثلُ الســجود، هنا، مؤشــر إقــفال على قــناعة تامة بفروقات مكانية بين الساجدين، والمسجود له بالرضوخ، عبر تعطيل عوامل الحركة كلها، ليشــتغل الســجود عند يوسف بآلية حفر، سمح بتمثل الرؤيا السابقة: (قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا)، بالتركيز على السجود بـــالذات، والذي لا يكون إلا للرب، ولكن الله سبحـــانه وتعالى خصَّ بـــه يوســف الصديق، بالارتفاع على ذويه والرضوخ له بكل المساجد من دون العبادة . فتجلى لذلك يوسف بأنعم الله (وَقَدْ أَحْسَنَ بِي) ليحرِّرَ السجود استرجاعا للفراق بــين الأخ وإخوته، فتمتلئ مساحتها الحدثية بـــأفعال تفاؤلية (أخرَجَنَي، جاءَ بكم)، لاســيما بــعد استبــدال بـــانوراما الصورة (نَزَغَ الشَّيْطَانُ) بالأفعال المغايرة للإخوة . وبهذا يكون ســجود ذوي يوسف مؤشرا لسجود عرفيٍّ وتنفتح سورة (النمل) على شفرة ثقافية، ترسم ظاهرة سلوكية للنــمل،أبــانت غمــوض عوالم مجهولة. يقول تعــالى " وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالـــطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا[١٣]".

البنية الفعلية (حُشِرَ) سلَّطت الضوء على رؤية بــصرية شاملة للجنود من (الجنّ، والإنس، والطير)، فوسعتْ من حدود المُصوَّرَة . عندها يبدأ السير مرورا بــوادي النمل، لتقف هذه الحشود، فتنقطع اســتمرارية الســير أمام كلام حشرة صغيرة، وهي النملة، وهي تقول (ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ)، فالكلام بنية أمرية فيها مستوى إبــلاغيّ (لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) يستهدف الحــفاظ على خلية تنظيمية لا تكاد ترى من الهلاك، ليظهر من خلال الصورة تنظيم لـــه سلوكيات خاصة، فتنتظم بأمر قائد، وهو النملة المتكلمة، وهو اكتشاف ظاهر عيانا، أما عند اســتكناه الأغوار، نجد انحراف القــصدية، إذ حــاولت النملة زرع الخوف بــين صفوف النمل، للفت الانتبــاه عن زينة ســــليمان (عليه السلام)، خوفا منها من انشغال النمل عن عبــادة الله عز وجل، وهو سلوك النمل اليوميّ الآخر[١٤].

هكذا جاء انحــراف القــصدية، مؤشــرا لتنظيم النمل، السلوكيّ الاعتيادي

٢- التواصل المرئيّ:

يســتند التواصل المرئي إلى مرجعيات إيديولوجية ، هدفها تداول فكرة مرئية ، فتسوق الفكرة بطريقة خاصة، تصل أحيانا إلى تســليط الضوء على مناطقَ مظلمةٍ اعتمد التواصل المرئيّ على استحداث طرق جديدة للتعبير، وهي طرق استفزازية – على الأغلب – الأمر الذي يســهل لفت انتباه المتلقي للشيء المعلَن عنه.

والتواصل المرئيّ، تطور منطقي، يخلف معادلة بــاتجاه التعادل التقريبيّ مع إحساسات المتلقي، باللجوء إلى طرق ابتكارية إبداعية للاستعانة بها على تجسيد المُعلَن عنه، إذ انَّ المشكلة في التواصل المرئيّ، " ليســت مشــكلة لغة، ولكن مشكلة فكر وصناعة فكر أولاً .. وإنَّ الإنتاج الفكريّ هو الذي يقوم بإغناء اللغة[١٥]"؟

وثمة إصرار مقصود على جعل لغة التواصل المرئيّ في القرآن الكريم لغة عصرية بسيطة، فيها مرونة وحــركة،

بقدر ما فيها من إيحاء . فهي شفرة، أو رسالة، هدفها لفت الانتباه، فيحصل التواصل بالتغذي من ينابيع تلك الرسائل بفهم معانيها وإيماءاتها.

ففي الوقت الذي قتل هابيلُ قابيل، بعث الله تعالى غرابا يبحث في الأرض، ليكون ذلك طرازا تعبيريا جديدا، وإعلانا عن طريقة مواراة الجسد، وفي هذا التكلم بلغة الدعاية . يقول تعالى " فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ[١٦]".

إنّ استيلاد بديل (الغراب بديل الإنسان)، يبسط فكرة التعليم غير المباشر، بانتهاج طريقة للدفن، الأمر الذي يلفت الانتباه، فـ (يبحث) تسخير لإمكانية جسدية بسيطة تحتاج إلى قليل من الجهد لدفن غرابٍ آخرَ . فكان هذا فضاءً دعائيا يصلح لقبول الفكرة، وتمريرها في الاستبدال والتعويض، إذ أسّسَ ردَّ فعلٍ قويّ، بخلق بنية استغاثية: (يا ويلتي)، فوقف قابيل على عجزه في موقف تعرفه الحيوانات بفطرتها.

هكذا امتصت الدعاية مجال رؤية قابيل، فانفتح على منطقة غير مرئية لملمتْ خيوط مشكلة الدفن

وجاء (التنور) إعلانا لبدء طوفان نوح (عليه السلام) . يقول تعالى " فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ[١٧]".

التنور ذو فعالية مغايرة، إذ تنقلب حدَّتُهُ الفورانية من النار إلى الماء[١٨]، فالتنور هنا محكوم بأدلجة خاصة، جعلته أكثر تفاعلاً مع خروقات ستحدث، فهو إشارة إلى بدء طوفان غير معهود

والتنور إعلان البدء، إذ جاء الأمر الإلهي: (فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا)، علامته (فوران التنور) . وبذلك يصبح حدًا بين موت وحياة، لتحدِّد ابعاد الكون في إشارة منه . والسفينة عامل مكاني ينماز بمحدودية احتوائه (فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ) . وهي إعلان لحياة المحمولين فقط .

وكانت جملة النهي (وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ)، ردّ فعل سريع، يقطع كل أمل لنوح (عليه السلام) بنجاة آخرين قد عوّل عليهم[*]. وهي دالة جاءت بعد فوران التنور، لتغلق باب التوبة، فلا نجاة للذين ظلموا.

والتابوت ثيمة دعائية، أثبت بها عزّ وجل ملك طالوت. قال تعالى " إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ[١٩]"..

لم يعد التابوت مجرد مجسم اعتيادي، فقد انتقل إلى ميدان رؤية جديدة . فالجملة الاسمية: (فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ) منحته ملبوسا جديدا بالانتقال إلى بعد ذهنيّ يعتمد حاسة الشمّ [*]أولاً، يرسم جوا غير اعتيادي، يدخل الأعماق مباشرة، مدعوم بمديات غرابة تجسيدية، إذ تجسدت السكينة بوجه إنسان، وهو ما يدق أوتدة حاسة أخرى، ألا وهي البصرية التي خرجت عن إطار الرؤية العيانية الاعتيادية، يعاضد تلك الرؤية منعطف رؤيوي آخر، هو (تحمله الملائكة) في تعميق جليّ لمعنى المغايرة، الأمر الذي خلّف حالة في التيقن الكامل بصدق مرجعية ما يحتويه (وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ). وبذلك تسقط عفوية اختيار الملك، وتعلن قصديَّة ملك طالوت بعدما كان التابوت شفرة دعائية.

ثانياً- الإشارة

يُحدِّدُ بريتون الإشارة، بأنها العلامة التي لا تقوم بدورها المنوط بها – أي المهمة الخاصة بإنتاج فعل دلاليّ معين – إلا بوجود متلق لها[٢٠].

ويمكننا القول، ان أية فكرة تأخذ إجراءاتها بـأنموذج علاماتيّ . والتصوير، هو العلامة التي تكون بالنسبة لمفسرتها علامة لا مكانية كيفية، أي مفهومة كتمثيل لهذا النوع، أو ذلك من المواضيع الممكنة[٢١].

يشتغل الإشارة على آليتين هما: الترابط والتداعي؛ لأنَّ الإشـارة لا تتحـرر إلا أنْ تكون علامة تخرج من (س) لتستقر في ذهن(ص).

أما التداعيّ فعامل تحفيزيّ يتمكن من احتواء ذبذبات متولدة، ليحررها إشارة، وهو ما يفسر في الإطار العلميّ " بالمصاحبـات الفيزيولوجيا؛ إذ تتمدد الأوعية الدموية الموجودة في الرأس، وتنقبـض الأوعية الدموية الخارجة، فتحدث بعض التغيرات في الاستجابة الكهربائية في الدماغ، وتغيير في تقلص العضلات، وارتفاع في معدل دقَّات القلب[٢٢]".

إنَّ الحفر داخل الجوهر السيميائي، يفرض التمييز بـين مصطلحين: (الإشارة، والعلامة)، فثمة لبس بينهما

إنَّ السيمياء نظرية العلامات، وقد وصفها بورس بأنَّها " العلم السينوسكوبي للعلامات "[*]، كما أنَّ بورس " يؤكد أنَّ هذه العلامة لا تقوم لأجل موضوعها من الجهات كافة، بل بالرجوع لنوع الفكرة الذي اسميه أحيانا الماثول[٢٣]."

أما الإشارة فتنفتح على بنية واقـعية " لأنها لا تخلف إلا بوجود موضوعيّ موجود ومحسوس، فهي لا ترتفع إلى درجة التأويل، إلا بكونها محمولة، وهي تعمل بـوصفها نمطاً عاماً لا موضوعياً مفرداً، وهي ذات دلالة عبـر مصداقيتها[٢٤]".

إذا العلامة، عامة والإشارة خاصة . وسأعتمد المنظومة الإشارية في الحواس (الحواس الخمس)، عند الإنسـان، التي تكون مجرد أدوات فسـلجة، أو نوافذ مخصصة للالتقاط والاستقبال، إذ لا يحدث البصر والسمع، والشمّ، واللمس، إلا في المركز المخيّ المختص[٢٥].

وبما أنَّ الإشـارةَ ترتبـط بـوجود موضوعيّ، دارت الحواس الخمس في فلكها، لتؤكد حـضورها المجسـد، بوسـاطة " الفعل المنعكس الموجه؛ إذ يكون استجابـة لتغيرات تحـدث على المثيرات في البـيئة مهما كانت بسيطة[٢٦].

أ- <u>الإشارة البـصرية</u>: والعين الرائية هي ما يهيكل الإشارة هنا، إذ يتم التدليل عبر حاسة البـصر على مُجسَّدٍ معينٍ، فحاسة البصر حاملة للإشارة وليست هي الإشارة، بـوجود فعل بـصريّ، إذ ينعكس الضوء على العدسـة الزجاجية، فتتكون الصورة لنفهمها بوسـاطة الدماغ في الفصَّين القذاليين[٢٧].

تبدأ حاسة البـصر العمل منذ الأسبـوع الخامس بـعد الولادة[٢٨]، إذ انَّ هذه الحاسـة تكاد تكون ضعيفة، أو معدومة عند الولادة، ويصعب على الوليد حـينها التمييز بين الضوء والظلام، فلا يرى إلا صورا مشوشة.

وحاسة البصر من أهم الحواس التي خلقها الله سبحـانه وتعالى، فحضورها يطغى على حضور كل الحواس، إذ أنَّ " أي خللٍ فسلجي ينتاب المركز المخيّ البصريّ يؤدي إلى فقـدان صاحبـه القـدرة على فهم معاني الكلمات التي يقرأها[٢٩].

والإشارة البصرية وجدت لها مقابلات عيانية في قـوله تعالـى " إِنْ كَانَ قَمِيـصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِيـنَ وَإِنْ كَانَ قَمِيـصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ[٣٠].

انطوى النصُّ على مستوى تخييري لزاوية الرؤية في النص، تعمدا من الحَكَم – الطفل الرضيع الذي انطقـه الله في المهد[*] – في تحكيم العقـل في الرؤية لا مجرد الرؤية العيانية.

إنَّ مستوى الرؤية في النصِّ ينمو نموا دراميا، شروعا من أرضية المشهد السكونية، إذ كانت بين يوسف وزليخة

قد سكنت بمجرد أنْ (أَلْفَتْ سَيِّدَهَا لَدَى البَابِ)، إذ كانت مهمة الرؤية هي الكشف عن دليل يدين أو يبرئ زليخة بالوقوع بين متضادين (قُبُل × دُبُر). فتقف العين الرائية في حياد تامّ، لتلتقط مصورها بدقة وحذر، لاسيما أنَّ الأمر يتعلق بشرف زوجة، لتحكم العين الرائية بالإدانة القاطعة للزوجة وبراءة يوسف النبيّ وتتمظهر الإشارة البصرية في سورة مريم في مجسد غير منطقيّ. قال تعالى "فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا"[٣١].

النص مشهد تقليدي المفتتح: (امرأة خاطئة ظاهريا، تحمل رضيعها): (فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ)، ليستكمل بناء المشهد بتلبث مريم (عليها السلام)، من دون أنْ تنبس بكلمة، في حين يعلو صوت من حولها بالتأنيب (لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا): (مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا)، فتوفر الآن للقوم قناعة تامة بالخطيئة. فجاءت المفارقة (فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ) تطورا، وانتقالة جزئية تنطوي على وجود فاصلة بينية: (الإشارة إلى تكليم الرضيع)، لتسدل الستارة على فصل الخطيئة بكلام عيسى (عليه السلام) في المهد (إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ) فكان قمة في الإيضاح والتفسير، وصل إلى حدِّ غير المنطقية. وهو إقفال لكلِّ ظنٍّ وشكٍّ، ومفارقة خلقت الدهشة.

ب- الإشارة السمعية: وتظهر قوة هذه الإشارة في حاسة السمع، التي تستقطب مختلف الأصوات، فالجهاز العصبي يراقب الأصوات، من أجل تمييز النبرات ذات الصلة من دون الإحساس بذلك[٣٢].

وحاسة السمع ذات أهمية خاصة عن بقية الحواس؛ إذ انَّ الله سبحانه وتعالى قدمها على حاسة البصر[٣٣].

وهي الحاسة التي تعمل قبل الولادة، إذ تبدأ العمل في الشهر الخامس عند الجنين، والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يبدأ بسماع الأصوات وهو في رحم أمه، في حين ان جميع الحيوانات تبدأ بسماع الأصوات بعد ولادتها بمدة[٣٤].

وحاسة السمع المركز لفهم الكلام؛ إذ انَّ إصابتها بأيِّ خلل فسلجي، يفقد الشخص قدرته على فهم الكلام الذي يُحدِّثُ به غيره تماما[٣٥].

والإشارة في القرآن الكريم قيمٌ مدلولية، تنهض بها مجموعة الأصوات التي تؤكد سطوتها النصِّية، لتوقظ ابعادا تصويرية عميقة. وفي سورة يوسف كانت الإشارة السمعية إيذانا بنزع الثقة عن الإخوة. قال تعالى "ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ"[٣٦].

يُعدُّ أذان المؤذِّن، إشارة سمعية استفزازية، جاءت لقطع التعامل تجاريا مع إخوة يوسف، باكتشاف (سرقة صواع الملك) (*)، الأمر الذي أدى إلى تجاهل الإخوة بتنكيرية ندائهم: (أيتها العير)، إذ ارتبط المنادى بمحذوف. فهو في أصله يا أهل العير للتصغير من قيمة المنادى وعظم حدث السرقة، فكان من شأن الإخوة الدوران في دائرة القلق والانتظار بالإحساس بفداحة الجريمة، وعظم الحدث بإشارة سمعية استقطابية إعلانية

وتدخل الإشارة السمعية في دائرة الغلق، فتعطل من خلالها دائرة الحواس. يقول تعالى "يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ"[٣٧].

استدعى الموقف، إغلاق كل الحواس، فكانت الحاسة السمعية التي تلقَّتْ إشارة (الصواعق) قد تكفلت بالإغلاق، إذ بمجرد إغلاقها تكون بقية الحواس في مأمن من مؤشر بالخطر الخارجيّ، لتسكن النفس، فلا عجب إذا من التعويل على الأصابع بتصعيد عدديّ، إذ انَّ وضع أحد الأصابع كفيل بإغلاق حاسة السمع، إلا أنَّ استخدام أصابع

اليد كلها، دليل تفادي الموت بأيِّ طريقةٍ وأيِّ عددٍ لإغلاق نافذة يقدم منها الخطر.

ح - **الإشارة الشمّية**: وهي لغز الحواس علميا على الصعيدين، التشريحي والوظيفي[٣٨]. وتتطور حاسة الشمّ عند الطفل بشكل تدريجيّ حتى تكتمل عند السنة الأولى، فنجد أنَّ الطفل في هذه المرحلة يتمتع بحاسة الشمّ كما هي عند الكبار.

وحاسة الشم من أكثر الحواس إثارة للعواطف، بإيقاظها ابعادا نفسية، تتحرك في تيار الوعي، إذ وجد العلماء انَّ الذكريات التي تحفزها الروائح، قد تكون أقوى عاطفة، وتفضيلاً، وإشراقا من الذكريات المصاحبة للحواس الأخرى. فهي على الرغم من عدم وضوحها أو تلمسها حسيا، إلا أنها الأطول مكوثا في ذهن الشخص إلى حد كبير، مقارنة مع الانطباع الذي تتركه صورة ما أو لحن موسيقيّ تمَّ سماعه، فهي تؤثر علميا في مناطق دماغية، تدعى القشرة الشمِّية.

وقد كشفتْ دراسةٌ ألمانية أنَّ حاسة الشمّ لا تقتصر على الأنف والقشرة الشمِّية، إذ انَّ المعدة والأمعاء لا تخلو من خلايا شمِّية، إذ تحتويان على أربع خلايا خاصة بشمّ المواد العطرية المختلفة.

وعملُ حاسة الشمِّ غاية في التعقيد، وفقدانه دليل على الإصابة بأمراض خطيرة، مثل: الزهايمر، أو أحد السرطانات، أو سوء التغذية، أو مرض نفسي[٣٩].

والإشارة الشمِّية في القرآن الكريم، مهيمن نصيّ، يشتغل على مرتكز نفسي، فللعير حضور ماثل، إذ بمجرد انفصالها عن أرض مصر، أُرسلتْ إشارةٌ شمِّيةٌ إلى يعقوب (عليه السلام) بقدوم يوسف (عليه السلام). قال تعالى " وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا[٤٠]".

اشتغلت حاسَّةُ شمِّ يعقوبَ (عليه السلام)، في مجال خاصّ؛ هو مجال الإيحاء الإلهي. فبمجرد انفصال العير عن أرض مصر، ينقلب الحدث من موت يوسف إلى حياة قادمة، ملأ عبيرها ارجاء المكان، إذ حملت العير بشارة النجاة، لحملها قميص يوسف (عليه السلام)، غير ان انحسار الإيحاء الشمِّيّ بشخص يعقوب (عليه السلام)، خلق عند النبي يقينا كاملاً بصحة الخبر، وهوة بينه وبين من حوله، فجاءت عبارة (لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ)، حاجزا حدَّدَ مدى استيعاب من حوله خوفا من الريبة والشكِّ في أمر إيحائيّ، حتى جاء الجواب يواكب سيرورة التوقع: (تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ)، وهو ترشيح موضوعيّ للماحول عن حادثة اختفاء يوسف القديمة، لذلك انغلق يعقوب(عليه السلام) عن الإجابة، لإدراكه مستوى فهم من حوله الاعتيادي.

يتوجه سهمُ الحدث بعدها مباشرة إلى دليل عقليّ بصريّ + شمِّيّ (قميص يوسف)، إذ كان نسقا علاميا شمِّيا فقط ليعقوب البصير، اخترق الموضوعية بموضوعيته، ليؤكد حاسة شمّ يعقوب الغيرية، التي لا تحدها حدود

وتدخل الإشارة الشمِّية بوصفها عاملاً تمييزيا بين الأبرار، والفجار. يقول تعالى " إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ "[٤١] إلى قوله تعالى " يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ[٤٢]".

يتعالق السقي من الرحيق مع صفة شمِّية تعمل في مغنطة دائرة الأبرار فقط، ألا وهي المختوم، إذ انَّ الرحيق[*] يحدد بقوة تعريفية، تقع في حدود تثبيت الخصوصية بالختم. فتحرير رائحة المسك لا تتم إلا بابتداء تناول الأبرار لتلك الخمر، وهو أمر يخلق صورة بصرية مرافقة من المسك، إذ يرافق عملية السقي تبدل لونيّ، من لون للخمر الاعتيادي إلى السواد: دليل المغايرة

د- الإشارة الذوقية

وتشتغل على منظومة الدماغ، فما يضع الإنسان في فمه، يعمل على تحويل إحساس الخلايا العصبية باختلاف الطعم[٤٣].

تعمل حاسة الذوق لدى الطفل بشكل طبيعيّ منذ الولادة، إلا أنها تتأثر بالتعلم . فالطفل في سنواته الأولى يتناول أطعمة مفروضة، إلا أنَّه عندما يرى أخاه الأكبر مثلاً يشمئز منها، يشمئز هو أيضاً[٤٤].

ولتمييز قدرة الإنسان الطبيعيّ على التذوق، يستلزم الاستمتاع، وهو إثارة لأطراف الخلايا العصبية في فمه وأنفه[٤٥].

ومما أثبتته الدراسات مؤخرا ان حاسة الذوق قادرة على معالجة أمراض ذات أهمية حيوية مثل شرايين القلب، والسكري، والكولسترول بالاعتماد على مزاج الإنسان عبر طعامه المحبوب، أو طعام ينفر منه[٤٦].

والسيميائية القرآنية، أغنت فضاءها الصوريّ بتنوع طعاميّ، يختزل مستويات مختلفة، تخاطب ما في النفس من تقبل ورفض.

وحاسة التذوق في قصة إبراهيم (عليه السلام) مع الملائكة، لفتٌ إلى طبيعة غيرية الملائكة . يقول تعالى " هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ[٤٧]".

يحاول النبي إبراهيم(عليه السلام)، إحلال حالة من التوازن المتكلف برد السلام على (القوم المنكرين)، بصيغة تنكيرية (سلام)، الأمر الذي يكشف عن توتر، لذا حاول عليه السلام، طمأنة الذات بخلق جوٍّ أليف عبر تقديمه الطعام: (فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ)؛ غير ان الحديث خلق مفارقة، وزاد التوتر، إذ (قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ)، ليتجه سهم الدالة إلى بؤرة المغايرة الطبيعية، لتدفع محاولة خلق الطمأنينة إلى الوراء (فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً)، فما كانت هذه المفارقة إلا حركة إجرائية منتجة، خلقت لإبراهيم تشرُّب البشرى بولادة (غلام عليم) ، بعد سنوات طوال أجدبت النبي وامرأته، غير ان صراخ المرأة تعجبا، وجَّهَ الكاميرا إليها تاركا منطقة إبراهيم، ليكون تشرُّب البشرى بطريقة مغايرة إيقاعية عززتْ غرابة الحديث.ويحقق التذوق حضورا متفردا على أنَّه الحدُّ الفاصل بين السكن في الجنة والخروج منها، وهو ما جاء في قصة آدم وحواء (عليهما السلام) مع الشجرة . قال تعالى " وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا[٤٨]".

الجنة هي الجوهرة التي يجب الحفاظ عليها بأي شكل من الأشكال، فآدم (عليه السلام) كان جلّ همه الحفاظ عليها، عندها جاء الأمر الإلهي بالتوازي . فإذا أراد آدم الحفاظ عليها فلا يقرب شجرة العلم[*]، فكان لابد للشيطان من منفذ يزلزل قاعدة الأمر الإلهي، فيهبط بآدم وحواء (عليهما السلام) إلى الأرض، إذ كان نفي إبليس اللعين خصوصية الشجرة، وإثبات الشمولية (كونها شجرة الخلد) بوساطة القسم (وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ)[**]، ومن ثم بناء هيكل الإغراء بتفسير للنهي الإلهي (مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ)، فرجحت كفة إبليس بالقسم، محاولة من آدم وحواء اختراق الصفة البشرية إلى بدائل أخرى، فالتحول إلى مَلَك – وإن كان لا يحمل صفة الخلود – يعني

الاستقرار الطبيعيّ في الجنة، أما التحول الآخر فيكون باكتساب صفة الخلود، وهو أمر يحقق لهما البقاء في الجنة دائميا. هكذا جاء التذوق للشجرة المحرمة، خرقا للأمر الإلهيّ، فكانا من الظالمين. إذا لا ضرورة للتستُّر والمخاتلة بعدها: (فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءاتهما)، فكانت بداية النهاية لإسدال الستارة عن البقاء في الجنة.

والمشهد الآتي من سورة الرحمن، جاء متوازيا مع سُلَّم المتطلبات النفسية، وطريقة إشباعها إكراما لمن خاف ربه، إذ وعدهم الله تعالى بأربع جنان، ففي جنتين منهما (فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ)(٤٩).

النصُّ هندسة مشهدية، اعتمدت على تأثيث الجنة إبهارا للعين الرائية، ومن ثم العمل على سدِّ الحاجة النفسية الأساس: (المأكل والمشرب)، إذ جاءت لفظة (فاكهة) غير مرتكزة على محددات في النوع، أو الشكل، انسجاما مع اختلاف أذواق الداخلين، ومن ثم التلفت إلى الاحتياج الثاني، وهو (الألفة)، إذ أشدُّ ما يكون الإنسان – بعد الطعام والشراب – إلى الألفة، فجاءت لفظة (نخل) حاملة صفتي (المذاق + الألفة) . فالنخلة شجرة أليفة، تشبه الإنسان في نظام خلقها(*)، فتنعكس صورتها على شكل حيوات تخاطب بصرية النفس.

ثم تتويج الكرنفال بإشارة ذوقية إلى سيدة الشجر (الرمان)(**)، فالرمان بتذوقه يختصر الثمار، بالانفتاح المباشر على مجسد داخليّ وهو القلب، إذ انَّ للرمان علاقة مباشرة مع جلاء القلب(***)، فينتقل الداخلون إلى الجنان، إلى ميدان الروح بجلاء مباشر للقلب، فيسمو بقية الجسد.

هـ - الإشارة اللمسيَّة: من خلال حاسة اللمس يتم الإحساس بملمس الأشياء، فالجلد حاسة لمختلف المثيرات، لذا يمكن عدّ حاسة اللمس حاسة عامة، فبمجرد الإحساس بمؤثر، تعمل المستقبلات الجلدية.

وتكاد حاسة اللمس ان تكون، هي أكثر الحواس التي تعمل بدرجة قريبة من التكامل بعد الولادة(٥٠).

تقوم أعضاء الاستقبال الجلدية، ببعث حوافز عصبية إلى مساحات خاصة في قشرة المخ بوساطة أعصاب حسية؛ إذ تنتشر أعضاء الاستقبال الجلدية بشكل مجموعات في الجلد تدعى (البقع اللمسية) . ولا تظهر الاستجابة للمنبهات الحسية خارج مناطق هذه البقع . وتعدّ الأصابع، أكثر المساحات الجلدية حساسية، لكثرة عدد أعضاء الاستقبال فيها(٥١).

وتخضع منظومة الإشارة اللمسية إلى مثيرات جوِّية منها: البرودة والحرارة، والألم، والضغط . وهي مثيرات تعرض لها القرآن الكريم.

اعتمدت قصة كشف الضرِّ عن أيوب، إشارة (البرودة) . يقول تعالى " وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ(٥٢)".

يتمخض المشهد عن بنية ندائية، وثَّقتْ من انجاز مهمة الاختبار، وتأكدت من الخلاص . فايوب (عليه السلام) أصبح رمزا للصبر على المرض، فهو لم يسال الخالق عز وجل طوال سبع سنوات بكشف مرضه، غير ان حصار الخارج دفعه للتضرع بالكشف(*).

وبالحفر داخل المنظومة المشهدية، تتضح جزئية من المرض، ألا وهي (الشلل) بدلالة الآية الكريمة (ارْكُضْ بِرِجْلِكَ)، إذ انَّ الركض هنا مقيد برجل واحدة تسايرها مقابلات علاجية لمسية، فكانت البرودة هي العلاج الأمثل، إذ تعمل البرودة على تنشيط الدورة الدموية من خلال اغتسال الرجل، بملامسة مباشرة، وعلاج سريع للعضو المصاب، وغير مباشر عن طريق الفم والشفتين وكل تلك الأعضاء تحتوي على بصيلات كراوس، التي تنفتح بالبرودة فتؤدي عملها، ويبرأ أيوب (عليه السلام) من

الشلل .

وفي سورة الواقعة ، إشارة حرارية لمسية، اختص بـــها (أصحـــاب الشـــمال). يقـــول تعالى" وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ فِي سَمُومٍ وَحَمِيـــمٍ وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ لَا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ[٥٣]".

رسم القران الكريم صورة (أصحاب الشـــمال) على وفق قوانين طبيعة البشر الفسيولوجية، إذ إنَّ العذاب استهدف قشرة الإنسان الخارجية، فجاء بصور تلاصقية، فاســـتنفر الجســـم كله؛ إلا انه لا يمكن الاستشـــعار بالحـــــرارة، إلا عـــن طريق تكوينات (ستروكترز العميقة)[٥٤]، فكان لا بدّ من دعٍّ العذاب دعًّا عن طريق الجلد، فجاء حـــــــضور (السموم)، أو الريح شديدة الحرارة بشكل نتجيّ، لتصل إلى عمق النقطة المستشعرة، يعاضدها لفظة (حميم)، أو الماء بالغ الحرارة، التي عزفت على إيقاع أبلغ في الحرارة؛ لِمَا يحمله الماء من صفة الســـيولة التي تأخذ بالاتســـاع على الجلد.

(وظل من يحموم) دالة قادرة على دفع العذاب إلى منطقة بانورامية شديدة الانغلاق . فالدخان الشديد السواد، إيقاف للحواس الثلاث، فتعطل الرؤية، وتغلق حاسة الشم والذوق بفعل الاختناق، إلا أنَّ حاسة اللمس هي ما يعمل مستقبلاً ، مع الإبقاء على حاسة الســـمع، إمعانا في زيادة اضطراب الحالة النفسية، بفعل الخوف من شيء مجهول لا يُرى .

هكذا اختارت طبيعة المؤدي ما يناسبها: (الجلد) لإيصال العذاب الى أصحابَ الشـــمال عن طريق تتشـــعب منه كل الطرق.

وللإشارة اللمسية خطوط حسية أخرى تبـــرز هذه المرة في (الألم)، وهو عقاب السامري . يقول تعالى " قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ[٥٥]".

قضي أمر السامري بـــعد أنْ جعل قـــوم موســـى (عليه السلام) يعبدون العجل من دون الله، فجاء العقـــاب جلديا، بالاتجاه نحو حاسة عامة، لتؤثر تأثيرا سلبيا في المنظومة الفســـيولوجية لجســـمه، الأمر الذي أثر في بـــايولوجية الآدمية[*].

وتوسع عبارة (لا مساس) مدياتها الدلالية بالنفي لجنس المساس كله، إذ إنَّ اختزال العبارة بحذف خبرها وجوبـــا، قد رسم صورة بانورامية لبايولوجية الســـامري، إذ كان الألم قد أخذ مداه من جسمه، فلم يتحمل بعد المسّ.

أما في حالة طلب موسى(عليه السلام) رؤية الباري عز وجل، فتجلى عزّ وجلّ للجبل، الأمر الذي سبـــب لموســـى (عليه السلام) حـــالة من (الضغط)، فخر "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيـــقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا[٥٦]".

ســـلبَ فعلُ التجلي قـــدرة موســـى(عليه الســـلام) على التوازن، ليكون الخوف + الانبـــــهار عاملين، أدَّيا إلى ارتفاع ضغط الدم عنده (عليه السلام) – بحســـب إضاءة لمعت لي – فانخفضت وحدة التجانس مع الجوّ المحيط بعد استشعار(بصيلة باكينسي) القريبة من سطح الجلد، لأنواع مؤثرات منها: النور غير الاعتيادي، فانخفض (هرمـــون ميلاتوتين)[*]، وبقوة ارتفاع الضغط، مات موســـى(عليه السلام) من هول ما رأى فردَّ له الله سبحـــانه وتعالى عليه روحه، فرفع موسى (عليه السلام) رأسه وأفاق وقـــال . سبحانك تبت إليك.

ثـالثا- الإيقونـة:

للإيقـــونة علاقـــــة طردية مع مفهوم المماثلة، إذ ترمم هيكلها من خصائص الشيء المماثل والإيقـــونة بحســـب شالرز موريس " علاقة لها بعض المشابـــهة مع الشـــيء الذي تحيل إليه[٥٧]".

وتظهر قوة الإيقونة الكامنة في مجال الرؤية البـــصرية التي تنسج حقيقتها من واقع الزمان، والمكان، والحـــدث،

فقد عد فن الإيقونة قديما من روائع الفنون البصرية، إذ أكد تلاقي الحضارتين، المسيحية والإسلامية، لاسيما في مجال الكتابة والصور[٥٨]، فكلاهما اعتمد على تمثيل الشخوص؛ لكن الفنّ الإسلاميّ اعتمد اعتمادا كبيرا على الهندسة وتصوير النبات أيضا.

وتمكنت الإيقونة حديثا من اكتساب قوة تداولية، فلم تعد انعكاسا بصريا بسيطا، إذ تطورت بفعل التداول إلى أبعد من المماثلة، فهي عند إيكو " إعادة إنتاج لشروط الإدراك المشترك بتكوين بنية إدراكية تملك في علاقاتها بالتجربة المكتسبة، الدلالة نفسها . فإذا كانت هذه العلاقة لها خصائص مشتركة مع شيء، فهي المشابهة مع النموذج الإدراكي للشيء لا مع الشيء نفسه[٥٩].

إذا التشابه يخضع – بحسب إيكو – إلى القياس البصريّ المعرض لتغييرات كمية وكيفية، من ثقافة إلى أخرى، ومن فرد إلى آخر، فالتشابه بعيد عن النسخ، إذ مهما حاولت أنْ تحاكي النموذج، فإنَّ هذه المحاكاة أشبه بنملة تضاهي فيلاً[٦٠].

يعدُّ الذهن مصدرا أساسا من مصادر خلق الإيقون، فالإيقونة بعيدة كل البعد عن التشابه الذي يقوم على القرينة المادية متجاوزا ذلك إلى علاقة ذهنية استنادا إلى فكرة انَّ الأفكار غالبا ما تسبق المادة[٦١].

وفي صدد فكِّ الخيوط المتشابكة بين مفهومي الرمز والإيقونة، أقول: إنَّ الرمز هو أكثر عرضة للفقد، إذ يفقد صفته الدلالية إذا فقد تفسيره، أما الإيقونة فتظل حاملة لخصائصها المعنوية حتى لو لم يكن مرجعها موجودا.

إن الإيقونة سلسلة من الرموز تؤسس هيكلها من خلال نسبها، وعلاقاتها الخارجية مع الشيء والحدث[٦٢]

وترسم الإيقونة في القرآن الكريم لها أفقا رحبا، إذ تسبح في أقيسة بصرية، تتغذى من ثقافات مختلفة، لتجسد صورا ذهنية بارعة يمكن قراءتها بحسب المحاور الآتية.

أ- الإيقونة المرآة: تنطوي على مستوى إيحائيّ موازٍ لإلماعات الصورة بدوال علامية تكرس وجه النموذج الإدراكيّ للشيء المتمرِّي المتداعي، إذ لا يمكن للشيء المدرك أنْ يتمرَّى من دون الإيحاء بأيِّ احتمال لظهور مشكلة، تنحرف به عن التداعي القريب، ومن ذلك استأثرت الإيقونة المرآة بالظهور عندما كشفتْ (ملكة سبأ) عن ساقيها، إذ حسبت الصرح الممرَّد ماءً غزيرا . يقول تعالى " قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ[٦٣]".

في الوقت الذي اتجه فيه سهم الحدث إلى فعل تقريري (دخول بلقيس الصرح) من دون الإيحاء باحتمال حدوث مشكلة، ينحرف النص فجأة إلى التركيز على ردِّ فعل منها، خاص برفع الملابس والكشف عن الساق نتيجة اختلال التوازن والشعور بالخوف من البلل . والأمر في ظاهره لا يرشح أي احتمال لوجود قرينة أخرى، غير ان توجيه سليمان (عليه السلام) الدلاليّ، قد برَّز التماثل المرآتيّ بين أرضية الصرح الزجاجية، وصورة الماء.

هكذا تحطمت القرينة القياسية لملكة سبأ، فلا مبرر لرفع ثوبها خوفا من البلل، إذ أبعد الانعكاس الاعتيادي بصورة ذهنية عن أرضية مبللة إلى صورة إيقونية تكسر المتوقع.

وتغير الإيقونة – المرآة، المجال النفسي، لتنحرف به إلى مجال بصريّ، إذ انحرف بنو إسرائيل عن عبادة الله تعالى، إلى (عجل جسد له خوار) . يقول تعالى " فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ[٦٤]".

استغل السامري[*]، ذهاب موسى لميقات ربه، فخلق إلها، مركزا على حاسة البصر، بوصفها حاضنا لخاصية لفت الانتباه بأمثل حالاته، عن طريق خلق العجل من (الحلِيّ)، فتخلق بلبلة نفسية عند بني إسرائيل وصراعا

بين قطبين: (المعنويّ – الماديّ).

تستأثر المرآة بوصفها البـؤرة الأسـاس، في تجسـيد التحول، فجاءت الخلخلة صراعا بـين ما هو عالٍ روحـيا ومعنويا: (الخالق)، ما هو عـالٍ ماديـا: (الـحليّ)، وزاد السامري الأمر صعوبة بتدعيم إيقونته بالتجسـيد (عجلاً جسدا) لغة أسـهل تخاطب، تكوين مجسـد كي يعبـدوه . واجترح السامري أسلوبا جديدا يقـف على إفهام القـوم المحجمة بخلق قرينة سمعية (له خوار)[*].

هكذا شكّل اكتشاف السامري، إيقونة يتمرّى فيها ما هو ممكن من تصورات حـوّلت صورة المعنويّ إلى ماديّ بحت ويتحول قميص يوسف (عليه السلام) إلى منقـذ من عمى تحقق؛ إذ مثّل إيقونة مرآتية لشخص يوسف. يقـول تعالــى " اذْهَبُوا بِقَمِيــصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا [٦٥]".

لا يؤدي القميص دوره الايقوني، إلا من خلال اشـتغاله على حاسة الشمّ، فرائحة القميص، دفعت القميص إلى بنية التخلق عند يعقوب(عليه السلام)، الذي أصابه العمى حزنا على فراق يوسف؛ فرد عليه البصر، بشـكل نتجيّ، الأمر الذي أكسب القميص شكله الخاص، القـادر على التعبـير عما وراءه . ولعلَّ تأكيد يوسف معين، هو الذي برَّزه لفظة (هذا)، جاء ليؤكد العلامة التبادلية بين الرائحة، والبصر . إذا التعيين للقميص أمر غير اعتيادي بحكم الوقـوف على أرضية النبوة.

ب- الإيقونـة الاتساعية:

وهي خلق مدرك تماثليّ باللجوء إلى الحفر داخل جسـد النصّ، وهي أعمق من الإيقونة – المرآة، لكونها تتجاوز السطح التشبيهيّ؛ إلا أنَّ هذا التجاوز لا يحقق الانقـطاع، وإلا فستستوفي وظيفتها.

تبرز الإيقونة الاتساعية، في قـصة تحـطيم إبـراهيم الأصنام . قال تعالى " فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِيــنَ قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيــمُ قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيــمُ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيــرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ [٦٦]".

يلعب النبي إبراهيم (عليه السلام) مع قومه، لعبة تخفٍّ، محاولاً توجيه النظر إلى شيء أبعد مما اعتاد عليه القوم، فكان إقراره بفعله معلقا بنقطة الإيمان بـتلك الأصنام عند قومه؛ فدالة (إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ) حدٌّ فاصل بـين تبـرئته، وإدانته (عليه السلام)، في محاولة لخلق إيقونة اتساعية ذات دلالة تأملية . فتوجيه فعل تحطيم الأصنام إلى (كبـير الأصنام)، تعلن بنية تحدٍّ، بخلق بـديل غير منطقـي قـام بالفعل. وبتجسيده(عليه السلام) إيقـونته، ضعفت حـجة القوم بعد التأمل، فجاء ردُّ الفعل بانفراط الثقة بالنطق، لذا ينسف جدوى الدفاع عن قيمة سامية بـتنكيس الرؤوس إذعانا[٦٧].

والنخلة في مخاض مريم (عليها السلام)، جاءت إيقونة اتساعية لمريم نفسها، تنطوي على ضغط وتكثيف . قـال تعالى " فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ الـنَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي متُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ الـنَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا[٦٨]".

مثلت النخلة، إيقـونة مريم (عليها السـلام) في النصّ القرآني الكريم، في حالات: الحبل، فالمخاض، فالولادة.

لقد كان النخل كيانا يحمل صفات بشرية[*]، في محاولة لتخفيف ما تعانيه مريم (عليها السـلام) . فالنخلة صورة عنها، فهي بدءا كانت يابسة، بددت يبوستها على يد مريم (عليها السـلام) : " فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ "، وسيروة مع الحـالة، أصبحـت النخلة في حـالة طلق: " وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ "، ثم الولادة: " تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا

جَنِيًّا " . ومعها تلد مريم (عليها السلام)، المسيح (عليه السلام)، فتهب النخلة ما ولدته لذات أسمى، وهي العذراء، مشابهة للحال أيضا، فقد وهبت العذراء ما ولدته لذات الله الأسمى هكذا شكلت النخلة إيقونية اتساعية، لم تقتصر على تشبيه بسيط، بل عمدت إلى امتلاء، جسدت حالة مريم (عليها السلام) بتنوعاتها.

ح- **الإيقونة التوالدية**: وتوجه نشاط دوالها بتلازم صفات اتباعية، تتوالد بالتداعي المتواتر، ومن ثم يرمم هيكل الإيقونة بأكبر قدر ممكن من الصفات.

في قصة البقرة(**)، إيقونة توالدية، نبشت بعمق في صفات البقرة التي طلبها الله عز وجل من بني إسرائيل . يقول تعالى " وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً(٦٩)".

يتمركز سهم الدوال في بؤرة الأمر الإلهي ، من دون الإيحاء بظهور مشكلة تعوق تنفيذه، غير ان سيرورة النصّ ، تنحرف إلى مستوى آخر بقوله تعالى على لسان بني إسرائيل " قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ " (٧٠) ، فيترشح قصد عصيان الأمر عبر بنية استفهامية (أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا) وهنا يبرئ موسى ذمته (أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ)، لكونه مأمورا وليس آمرا . يلحقه سؤال آخر حول أوصافها " قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ "(٧١). فتتابع صفات متلازمة، هيكلت إيقونة للبقرة المطلوبة، إذ وقعت تلك الصفات في دائرة الأمر المحتوم بتحديد السنّ: (لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ)، فكان تحديد الأبعاد يفرض سرعة التوجه " عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ "(٧٢)، فجاء العصيان بعد رسم المعالم ببنية استفهامية أخرى هذه المرة عن اللون: " قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا " (٧٣)، فتنحصر الإجابة الإلهية بـ " صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ "(٧٤)، واللون هنا محدد بقيمة القلة، لوجود مثل تلك البقرة؛ وهو مسلح بقيمة تشكيلية مضافة: (فَاقِعٌ لَوْنُهَا)، الأمر الذي يقع في دائرة الانحسار الشكليّ، ثم التضييق بصورة أكبر، بتعلق اللون بصفة سايكولوجية:(تسر الناظرين)، إذ ليس كل أصفر فاقع اللون يسرُّ الناظرين، ليسقط المؤدي اللونيّ في فضاء خاص.

إنَّ العودة إلى خط الشروع الأول بانفراط كل الخيوط،وفقدان الماهية بالسؤال العام: " قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا "(٧٥)، الأمر الذي قلل مساحة الإضاءة أكثر، إذ أضيفت صفات جديدة، فجاء الأمر: " إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا "(٧٦)، وبهذه الصفات المزدحمة يكون باب المحاورة قد أغلق ، فلم يعد أمام تلك الصفات التتابعية، إلا بقرة واحدة ، هي المقصودة من بين آلاف البقر " فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ(٧٧)".

هكذا خلق العصيان لأمر الله، إيقونة رممت هيكلها صفات تتابعت . وعن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال " لو أنهم عمدوا إلى بقرة أجزأتهم ولكن شددوا فشدَّدَ الله عليهم(٧٨)."

وكان مفهوم الوجاهة عند بني إسرائيل من بعد موسى يحصر في منهلين(*)، لذا كان بعث طالوت الذي خرج عن هذين المنهلين، أمرا غير مقبول عند القوم، وإنْ كانت فيه مقاييس النبوة الإلهية . يقول تعالى " أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ(٧٩)".

خلق إصرار بني إسرائيل على الانتقام من عدوهم الذي (أخرجهم من ديارهم وأبنائهم)، استجابة إلهية تلزمهم بالقتال، فجاء عصيان الأمر بالتولي منهم، أو الطاعة من

النخبة (إلا قليلا منهم) . وهو أمر تحـول إلى مظلة هيمنت على اختبـار في أمر أصعب، يتعلق بمقـياس خاص – الهي– للملك، إذ اختار الله سبحـانه طالوت ملكا، فجاء السؤال الذي انشطر إلى مجموعة أسئلة تتلاحق، باتجاه نقـطة رفض الانصياع: " أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ "(٨٠)،فجـاءت الإجابـة بـلزوم الرضوخ " إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ "(٨١)، فهو مقـياس خاص لا يمت لمرجعيتهم بخيوط، إذ سـلطت الإضاءة على زوايا ثلاث، الأولى: الاختيار الإلهي، والثانية التقـدم بـالعلم، والثالثة التقدم بالجسم.إذ ان الاختيار محدود الشمولية، وهذا سبب من أسبـاب تميزه، ومن ثم فلا مناص من الاسـتمرار من دعم النبـوة بحـجة عينية دامغة، " آيَةَ مُلْكِه أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ "(٨٢)، وهو إقـفال لدائرة الاختيار، بـتدعيم إلهيّ بحـجج متوالدة رممت إيقونة الملك . فالتابوت طرح سـيكولوجي (فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ) + عامل للنصر المؤكد(*)، وهو أيضا طرح لمقتربات بـايولوجية فيه (بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ)(**)، ثم طرح آخر جاء في إطار فيزيولوجـي خارق (تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ)، وبذلك يجب أنْ تسكن النفس إلى ألفة الانقياد، وبه استوجب التكليف بإتباع الملك طالوت.

رابعا- الرمـز

وهو في فلسفة كاسير، قواعد سلوكية قائمة على قانون ثقافيّ (٨٣)، غير أن المبـدع يرفده بـما يتلاءم مع اتجاهه الخاص، ليتحول من عالم الوجود الماديّ الثابت، إلى عالم المعنى المتحرك على وفق حركة الذات(٨٤).

والرمز يرتبط بحسب يونـغ، باللاوعي الجماعيّ، فيترسم مخزونا شاملاً لذكريات شخصية أو صور بدائية(٨٥).

أما بودلير، فقد انفرجت رؤياه إلى حدٍّ تعريفه: بأنَّ كل ما في الكون رمز، وكل ما يقـع في متناول الحـواس رمز يستمد قـيمته من ملاحـظات الفنان، لما بـين معطيات الحواس المختلفة من علامات(٨٦).

تقدم بنية الرمز إذا مستويات دلالية مشبـعة بـالتعدد والاحتمال، وتفجر دلالة تعتمد الملاحظة.

يعتمد الرمز القـدرة الإيحـائية للألفاظ، فيشـتغل اشتغال القوى الكامنة وراء الألفاظ ليبعثها وجها مقـنعا من وجوه التعبير في الصورة(٨٧)، لذا تعد المقاربـة بـين الرمز والمرموز عملية تحـجم المجاز، فالرمز مسـتوى قـصدي مكثف يعمل على استحـضار اللامرئي بـتمثيل المرئي في صورة تقبل تأويلاً غير متناه وهو عند بيرس غالبا ما يعتمد قانون التداعي بين أفكار عامة في علاقـة عرفية أكثر منها طبيعية وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبـار أن اسـتكمال مقـومات الرمز يقـع في دائرة المجاورة فإن العلاقة بين الرمز ومرموزه علاقـة سببـية ولاشـك أنَّ معرفة الطبيعة الرمزية الآن، تؤهل المتلقـي إلى تمييزه عن العناصر الأخرى، كالإيقونة والمؤشر والإشارة، وهو أمر وقف عنده بيرس؛ إذ دلَّلَ على الرمز بعلاقة تشير إلى موضوع، بربط أفكار عامة بتمثل مرئيّ، وهو يختلف عن الإيقونة، من حيث أنها ترسم موضوعها أو تحـاكيه، أما المؤشر فهو يدلُّ على الشيء الذي يشـير إليه بوسـاطة ارتباط السببية بالمرجعية(٨٨).

وتأسيسا على ذلك يتضح أنَّ العلاقة الرمزية عند بيرس أرقى من العلاقات الأخرى، بفضل وجود قـانون يحـدد تأويل الرمز بالإحـالة إلى موضوع ما، فالرمز إذا دليل وقانون.

إنَّ طبيعة التكوين الرمزية في القـرآن الكريم تندفع باتجاه التخلق، والعمق، ومن ثم تقـديم علاقـة مشبـعة بالتعدد، والاحتمال، بالقـدر الذي يحقـق تماسـكا نصيا يستحيل فصله عبر علاقة مجاورة.

وفي بحثي هذا، شيدتْ هيكلَ الرمز ثلاثُ هياكلَ أساسية هي.

أ-الرمز العام:

تستأثر العمومية المرجعية في رسم خريطة الرمز هنا، إذ تعمل بحياد قصديّ، فتدخل في فضاء مواقف خاصة، تنجذب إلى ما يشابهها تكثيفا.

وفي ضوء ما تقدم، يكون الرمز قانونا عاما، وإنْ كان قد وُلد من رحم خصوصية التجربة.

انفتح حلم (ملك مصر) على ميدان من الرسوم عام، إذ مرَّت مفرداته (البقرات، سنبلات) عبر موشور المرجعية التفسيرية نفسها . يقول تعالى " وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ"[٨٩].

يأخذ رمز (البقرة) بُعدا تكثيفيا عاما، فهو في معجم الأحلام سمة للسنة[*]، فانحصرت رؤيا الملك، بحسب تفسير البقرة ، بين مدٍّ وجزر، إذ جاءت (سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ) دالة بالتضايف على سبع سنوات من النماء الاقتصاديّ، يعقبها دالة تضادية متعاقبة (يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ)، وقد أسهمت البنية الفعلية (يَأْكُلُهُنَّ)، في تثبيت دلالة الاحتواء من كائن هزيل (عجاف) لكائن سمين (سمان) . ومن خلاله تنهض ملامح النمو الدلاليّ المُصعَّد زمانيا، إذ تترشح عن دلالة (يَأْكُلُهُنَّ) فرض زمنيّ مثَّلَ قوة للعجاف بفعل الاكتساح على السمان بفعل انفراط وقتها، ليصطف الفعل هذا تحت مظلة الرموز الحلمية، إذ إنَّ (أكْل اللحم غير المطبوخ) يرمز حلميا إلى أكل رأس مال[**].

أما الحلم الآخر (سَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ)، فانه يشتغل بخط موازٍ للشقِّ الأول، اذ ترمز السنبلات الخضر السبع إلى خصب سنوات سبع[***]، تتغير بفعل ريح تهب، فأصبحت يابسة (وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ).

ووقفت إشارة (فرعون وهامان وجنودهما) في سورة القصص، على أرضية مفتوحة، لتبشر رمزيا بهلاك كل طاغية . قال تعالى " وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ "[٩٠].

قدم الوضع الأسلوبيّ الحضوري بصيغة الفعل المضارع تأويلاً أوليا ينعكس على شاشة النص، بانحسار زمني يفرضه ذكر شخصين، هما (فرعون وهامان)، غير أنَّ التغوُّر في أسلبة النصّ تحيل إلى تأويل أعمق، إذ منحت دالة (وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ)، بعدا مستقبليا يخرج عن توقيت محدَّد، يتضافر مع دالة (نُرِي) التي اصطفتْ لرسم توقيتات غير محددة دارت في فلكها دوال أخرى هي (نُرِيدُ، نَجْعَلَهُم، نُمَكِّنَ).

وعلى الرغم من أنَّ شخصيتي (فرعون وهامان) توقفان زحف زمانية الآية، غير أنهما في الاستقراء النصيّ ينفتحان عبر السياق، ليكونا رمزين لكل طاغية خَلَفَهما.

وتأسيسا على ما جاء، يكون النص، قد انفتح على توقيت زمني مستقبليّ بفعل السياق، ليصبَّ في زمن الإمام الحجَّة المهديّ (عجَّلَ اللهُ فرجَهُ الشريف) لنصرة آل محمد[*].

ولاشك في أنَّ السجود لآدم (عليه السلام) جاء رمزا لطاعة الله سبحانه وتعالى وخطا فاصلاً بين من أطاع ومن شَطَن قال تعالى" وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"[٩١]، " قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ"[٩٢]،.

تحدد صفة السجود قياسا رمزيا للطاعة وعكسها، فالسجود في المساجد السبعة[*]، يشي بسكونية تامة للجسد الساجد، فهو في حالة خشوع بكله، وانقياد تام

إلى المسجود له، فكانت الملائكة نسقا علاميا على الطاعة لله بالسجود، ولمن خلقه من طين، على أنَّ قياس إبليس الخاطئ[**]، جعله نسقا علاميا للمعصية. فرفض السجود لآدم؛ هو رمز لعصيان الخالق عز وجل. وقياسه الخاطئ (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ)، هو انحسار أفق التفكير في المعنى الدنيوي للسجود، زعما منه أنما السجود يكون للأشرف الأفضل، وهو بزعمه أفضل من آدم؛ لأنه مخلوق من النار، وهي أشرف من الطين[٩٣].

هكذا كان السجود لآدم (عليه السلام) رمزا للطاعة الإلهية، قد كشف عن مستويات مختلفة للطاعة

٢ـ الرمز الخاص

إنَّ الحفر داخل مفهوم الرمز الخاص، يتحقق بانحسار الموقف وتكثيفه في مجال زمني خاص، وهو مجال الحدث، ليتمظهر مكثفا بأسلوب يجاور علامات عرفية، تشكل قانونا في عصر ما. ومنه قوله تعالى "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ[٩٤]".

نداء إبراهيم (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى)، جاء خلاصة لما رآه في عالم خاص رفعه إليه الله جل وعلا، وهو عالم دون السماء[*]، فهو نداء يريد اكتمال الصورة من دون ترك فضاء الإدراك الإنساني ملتبسا، فجاء التفات الذات الإلهية بإجابة نسجتها بنية استفهامية موازية (أَوَلَمْ تُؤْمِنْ)، إذ عكست الإجابة استنكارا من الطلب لما رآه إبراهيم(عليه السلام) من أدلة أكبر من طلبه. وعلى الفور يأتي جواب إبراهيم (عليه السلام) ببنية ثبوتية استدراكية (بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي). فإبراهيم (عليه السلام) كان مؤمنا وأحبَّ أنْ يزداد إيمانا، وهي حقيقة لا تهدد معاقل اليقين بقدر ما تثبتها. فجاءت الطمأنة حشدا من الأدلة والبراهين، لخلق قناعة بالقدرة على الإحياء في أربعة من الطيور[**]. فهو عمل درامي يسهل إيصال الرسالة بتعطيل آليات الفعل الجسدي، ثم ينمو نموا دراميا متسلسلا شروعا من أرضية الموت، انتقالاً إلى دقِّ لحمهنَّ، ثم خلطهنَّ، ثم تجزئتهنَّ، إلى عشرة أجزاء، ثم استدعائهنَّ، فكانت عين إبراهيم (عليه السلام) كاميرا موجهة لالتقاط صورة معينة تتطابق مع أسئلة النفس، عندها يدرك ما هو أبعد، إذ اخترقت الصورة مستوى فهم البشر، لتكون لقطة خاصة.

هكذا شكَّلتْ الحادثة رمزية خاصة بإبراهيم (عليه السلام) خلقتْ أركانها من تموجات نفسه المستفسرة، فهي واثقة من إجابة ترتفع فوق مستوى التفكير المجرد.

وبقيت (عصا موسى) رمزا خاصا، تشتغل بعنوانات مختلفة، ترمز لقوة حضور وهيمنة نبوته في كل المواقف.

تنقلب (عصا موسى) (عليه السلام) ثعبانا، لتصبح صنيعة خاصة، تلتهم سحر السحرة. قال تعالى على لسان السحرة "قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى"[٩٥].

المفتتح بنية تخييرية من السحرة لموسى (إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى)، وهو دلالة الثقة بالفعل القادم، فجاءت إجابة موسى (عليه السلام) مختصرة تؤجل فعله (بَلْ أَلْقُوا)، فهي قد انطوت على إحساس بالرهبة بفعل مجهول، لتجيء النتيجة فوق مستوى التفكير (فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ

أَنَّهَا تَسْعَى)، لأَن ما رآه (عليه السلام) أكبر رهبة من المتوقع، والأجواء حبلى على الدوام بغرابة بفعل سيطرة السحرة، فجاء الخوف عند موسى بشكل نتجي، الأمر الذي استوجب ردَّ فعل الهيّ بالتطمين بالخطاب المباشر (قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى)، وباستخدام آلية التوكيد بمؤكدين (إنَّ + أنتَ) ثم الانفتاح على الإطار العملي بالانتصار بما هو موجود (العصا)، إذ يصعد العمل من موجود جموديّ لا عهد لموسى به قبلاً إلا أنه عصا اعتيادية، بانسجامها مع المناخ المشاع، لكونها عصا تقابل عصيَّ السحرة.

إنَّ رَسَمَ العصا في المشهد، لم يكن على وفق قوانين عامة مُسَلَّمٍ بها، وهي قوانين السحرة، بل جاء الطرح مرتبطا بقانون إلهيٍّ مرتبط بمعطيات تؤدي بالضرورة إلى تمييزها، فهي (تلقف)، فعملها عمل انقضاضيّ، ينماز بالسرعة غير المعهودة، ليتهاوى سحر السحرة.

والعصا بيد موسى (عليه السلام) رمز للقوة غير الاعتيادية . قال تعالى " فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ[٩٦]".

تعمل العصا بأفق تضامني، مع خاصية موقف موسى (عليه السلام) فلا مفر من دخول البحر بعد أنْ حوصر هو ومن معه، فالبحر من أمامهم، وفرعون وجنوده من ورائهم، الأمر الذي يضاعف هول الموقف، فكان لابد إذا من نزول البحر ليستبان ظل القوة الإلهية في الأرض (عصا موسى) التي خلقت حالة الاختراق والتجاوز غير الاعتيادي، فجاءت عبارة (انْفَلَقَ) مشتغلة على مستوى دلالي، يشي بانشطار جبري بانت قوته من دالة (كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ)، الأمر الذي يشير إلى جبروت أدائي هكذا كانت العصا رمزا ذا صلة وثيقة بخصوصية الموقف، لتؤكد خطًّا واحدا وهو الرعاية الإلهية المحيطة بموسى (عليه السلام).

وفي الختام أرى أن ليس أعظم من القرآن في طبيعته التوليدية قاعدة للسيميائية الحديثة، فعلاماته تفور بالعلامات .... إنَّه عوالم لا متناهية.

الهوامش

١- ما ورائية مشروع الصورة: بحث تنظيري، د. صلاح القصب، مجلة الموقف الثقافي، ع٣٠، تشرين الثاني - كانون الأول، السنة الخامسة ، ٢٠٠٠م،٦٥

٢-اتجاهات الشعرية الحديثة الأصول والمقولات: د. يوسف اسكندر، ١٨٣

٣- ما ورائية مشروع الصورة: ٦٨

٤-الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي: غريب اسكندر، ١٢٧

٥-السيمياء والتاريخانية الجديدة: كلفود ستيتنز، ترجمة، عبد الله راضي حسين، مجلة الأقلام، ع٢، نيسان - حزيران، ٢٠٠٩م، ٥٣

٦- ينظر: الاتجاه السيميائي: ١١-١٣

٧- ينظر: المصدر نفسه، ٦٨

*هو من انتقد سوسير بخصوص اعتباطية العلامة، إذ يرى أنَّ الارتباط بين سلسلة الفونيمات والمعنى، ارتباط ضروري

٨- الاتجاهات السيميائية المعاصرة: منتدى جامعة بسكرة
ttp://forum.unev.biskara.net.

٩- مفهوم الدليل وما فوق الدليل في النظريات السيميائية: عبد اللطيف محفوظ
ttp://www.droob.com

١٠- اتجاهات الشعرية الحديثة: ١٥٨

١١- سورة النحل: ٩٢

١٢- سورة يوسف: ٩٩-١٠٠

(*)إذ قصَّ يوسف على أبيه يعقوب رؤيا قديمة تتلخص بـ" إني رأيت أحَّدَ عشرَ كوكبا وشمسَ والقمرَ رأيتهم لي ساجدين". يوسف:٤.

١٣- سورة النمل: ١٧-١٩

١٤- ينظر: النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، السيد نعمة الله الجزائري، ٣٢٩، وهو كلام مسند للإمام الرضا (عليه السلام)، إذ قال: فلما أتى بها: ﴿ أي النملة﴾ قال سليمان يا أيتها النملة، أما علمت أني نبي واني لا أظلم أحدا، قالت النملة، بلى ﴿ولكني﴾ خشيت أن ينظروا إلى زينتك فيفتتنوا بها فيبعدوا عن ذكر الله تعالى .

١٥-إشكالية المفهوم لغة الإعلام واللغة في الإعلام: محمد الجزائري، آفاق عربية، العدد الثالث، آذار ١٩٨٩م، السنة الرابعة عشرة، ص٢

١٦. سورة المائدة: ٣٠-٣١

١٧. سورة المؤمنون: ٢٧

١٨. ينظر: التفسير المعين للواعظين والمتعظين، محمد هويدي، ٣٤٣

(*) وكان قد عوّل (عليه السلام) على ولده في النجاة (ربي إنّ ابني من أهلي). هود:٤٥

١٩. سورة البقرة: ٢٤٨

(*) عن الرضا (عليه السلام) قال: وهو الصندوق الذي أنزله الله تعالى لموسى، والذي وضعته أمه فيه فالقته في اليمّ . التفسير المعين:٤٠ وقال (عليه السلام) السكينة ريح من الجنة لها وجه كوجه الإنسان، وكان التابوت إذا وضع بين يدي المسلمين والكفار، فان تقدم التابوت رجلاً، لا يرجع حتى يقتل أو يغلب، ومن رجع عن التابوت، كفَر وقتله الإمام . ينظر: النور المبين،٢٩٧

٢٠. ينظر: الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي، ٥٣

٢١. ينظر: اتجاهات الشعرية الحديثة، ١٥٨

٢٢. المدخل إلى علم النفس:عبد الرحمن عدس ومحيي الدين توق، ١٨

(*) وهو يعني المشترك العام من جهة أولى و (النظر إلى) أو (الدلالة على) من جهة أخرى . ينظر: الاتجاهات الشعرية، ١٥٣

٢٣. المصدر نفسه: ١٥٥

٢٤. اتجاهات الشعرية الحديثة: ١٥٦

٢٥. ينظر: طبيعة الإنسان في ضوء فسلجة بافلوب، د. نوري جعفر،٤١٧-٤١٨

(٢٦) المدخل الى علم النفس:١٧٨.

(٢٧) طبيعة الإنسان: ٤١٦ .

(٢٨) الحواس الخمس عند الجنين: منتديات العدل والاحسان. WW. Aljamaa.info

(*) وهو ابن أخت زليخة وكان ابن ثلاثة أشهر. ينظر: النور المبين، ١٥٤.

(٢٩) طبيعة الإنسان: ٤٤٦ .

٣٠. سورة يوسف: ٢٦-٢٧

(*) وهو ابن أخت زليخة وكان ابن ثلاثة أشهر. ينظر: النور المبين،١٤٥

٣١: سورة مريم: ٢٧-٣٠.

٣٢. ينظر: المدخل إلى علم النفس، ١٧٧.

٣٣. ومنها قوله تعالى: (وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة). الأحقاف، ٤٦، (أرأيتم أن أخذ الله سمعكم وأبصاركم). الأنعام، ٤٦. (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم). البقرة،٢٠.

وذكر المفسرون ان الحكمة تتجلى في أن السمع أول حاسة تؤدي وظيفتها في الدنيا، وهي ذات أهمية خاصة من حيث كونها المركزية الجسمية، إذ أن الله سبحانه وتعالى ضرب على سمع أهل الكهف، فاستطاعوا النوم (٣٥٠) سنة من دون إزعاج (فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا) الكهف: ١١ . ينظر: تقديم السمع على البصر بين العلم والقرآنwww. ebn maryam, com.

٣٤. بحث عن السمع والبصر، منتدى جامعة الكويت - قسم الابحاث www.girlsg 8 .com

٣٥. المكان نفسه.

٣٦. سورة يوسف: ٧٠.

(*) والسرقة هنا ليست فعلية، إنما جاءت تذكيرا بسرقة قديمة، إذ يقول الصادق (عليه السلام)، إنما عنى، سرقتهم يوسف من أبيه . ينظر: النور المبين[١٥٧] .

٣٧. سورة البقر: ١٩.

٣٨. احرص على انفك، حاسة الشم تثير عواطفك وتقرا ذكرياتك. www.moheet.com

٣٩. المكان نفسه.

٤٠. سورة يوسف: ٩٤-.٩٦

٤١. سورة المطففين: .٢٢

٤٢. المصدر نفسه: .٢٦

(*) وهو خمر خالص . التفسير المعين، .٥٨٨

٤٣. ينظر: حديث عن دراسة الدكتورة ندى ابو مراد، جريدة الشرق الاوسط، الخميس، ١٢ يناير، ٢٠٠٦م، العدد ٩٩٠٧.

٤٤. المكان نفسه.

٤٥. المكان نفسه.

٤٦. ينظر: أطعمة تقلل الاستمتاع بالتدخين: د. حسن صندقجي، جريدة الشرق الأوسط، الأحد، ٢٠١٠/٩/٤، العدد ٢١

٤٧. سورة الذاريات: ٢٤-٢٩

٤٨. سورة الأعراف: ١٩- ٢٢

(*) وهي شجرة علم محمد واله، آثرهم الله تعالى بها على سائر خلقه، إذ كانت مخصصة لمحمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين (صلوات الله عليهم أجمعين)، بعد إطعامهم المسكين، واليتيم، والأسير، حتى لم يحسوا بجوع، ولا عطش، ولا تعب، ولا نصب، وهي شجرة تميزت من بين كل أشجار الجنة بان فيها من كل أنواع الثمار والمأكول، فحملت البر والعنب، والتين، والعناب، وسائر الثمار والفواكه والأطعمة، لذلك اختلف الحاكون، فقال البعض، شجرة برَ والآخر شجرة عنب النور المبين[٤٧].

(**) إذ حلف إبليس بالله كاذبا، ولم يظن آدم (عليه السلام) أنّ أحداً يحلف بالله كاذبا، فصدقه . المصدر نفسه: ٤٦

٤٩. سورة الرحمن: ٦٨

(*) عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال: استوصوا بعمتكم النخلة خيراً فإنها خلقت من طينة آدم، ألا ترون أن ليس شيء من الشجرة يلقح غيرها . وهي تشبه الإنسان من حيث استقامة قدها وطولها، وامتياز ذكرها عن الإناث، واختصاصها باللقاح، ورائحة طلعها كرائحة المني، ولطلعها غلاف كالمشيمة، ولو قطع رأسها لماتت، والجمار من النخلة كالمخ من الإنسان، وإذا تقارب ذكورها وإناثها حملت، ويعرض لها أمراض مثل أمراض الإنسان منها الغم، والعشق، وهو أن تميل شجرة إلى أخرى فيخف حملها وتهزل . وعلاجها ان يشد بينها وبين معشوقها الذي مالت إليه، أو يعلق سعفة منه أو يجعل فيها من طلعه . ينظر: عجائب الملكوت، عبد الله بن محمد بن عباس الزاهد، ٢٠٨.

(**) كما يقول مولانا الصادق (عليه السلام) " الفاكهة عشرون ومائة لون وسيدها الرمان " . عجائب الملكوت، عبد الله بن محمد بن عباس الزاهد، ٢٠٣.

(***) يعضد بحديث الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) " من أكل رمانة أنارت قلبه، ورفعت عنه الوسوسة أربعين صباحا " . وعن الرضا (عليه السلام)

في ذكر فوائد الرمان الأخرى، قال: " الرمان يزيد في ماء الرجل ويحسن الولد " . وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: " كله مع قشره فانه يذهب بالخفر والبخر ويطيب النفس . ينظر: المكان نفسه.

٥٠. ينظر: موسوعة تشريح وفسيولوجيا جسم الإنسان، عبد الرحيم عشير،٢٠١.

٥١. المكان نفسه.

٥٢. سورة ص: ٤١-٤٢.

(*) إذ وسوس الشيطان الرجيم للناس باجتنابه (عليه السلام) وان يخرجوه من بينهم، وهو الأمر الذي دفعه للتضرع بالكشف . ينظر: النور المبين، ٨٤.

٥٣. سورة الواقعة: ٤١-٤٤.

٥٤. ينظر: موسوعة تشريح وفسيولوجيا الإنسان،٢٠.

٥٥. سورة طه: ٩٧.

(*) أصبح السامري يهيم في البرية مع الوحوش والسباع . ينظر: النور المبين، ٢٧٤.

٥٦. سورة الأعراف: ٤٣.

(*) وهو هرمون تفرغه الغدة الصنوبرية الموجودة في الدماغ يوميا، إذ يبدأ بالارتفاع عند غروب الشمس نتيجة انخفاض الإضاءة . ينظر: الإضاءة الليلية وارتفاع الإصابة بالأرق، محمد صندقجي، جريدة الشرق الأوسط، ٢٠١١/١/٢٨، العدد ٨١٧٤٩

٥٧. مفهوم الإيقونة في السيميائية: عبد المجيد العابد، منتدى كل العرب http//www.et-ar.net

٥٨. ينظر: فن الإيقونة lausuryoyo.com

٥٩. مفهوم الإيقونة في السيميائية٦٠ www.et-ar.net .مفهوم الإيقونة في السيميائية www.et-ar.net:

(*) مفهوم الإيقونة في السيميائية-www.et

٦٠ـ مفهوم الإيقونة في السيميائية www.et-ar.net

٦١. المكان نفسه.

٦٢. ينظر: السيميائة في الدرس النقدي المعاصر، د. مراد مبروك، مجلة الجسرة الثقافية،٢٠١١/١٠م، العدد ٢١،ص.

٦٣. سورة النمل: ٤٤

٦٤. سورة طه: ٨٨. ومنه قوله تعالى " واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار . سورة الأعراف:

(*)من أتباع موسى (عليه السلام) وقد انقلب ضده طمعاً في النبوة.

(*) إذ اعتمد السامري أسسا فيزياوية، فثقب عجله من الذيل، ليدخل الهواء جوفه فيتكون صوت يخرج من فمه.

٦٥. سورة يوسف:٩٣

٦٦. سورة الأنبياء:٥٨-٦٣

٦٧. وفي ذلك قوله تعالى " ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون سورة الأنبياء:٥٨-٦٣ .

٦٨. سورة مريم ينظر:٢٣-٢٥

(*) ينظر: الهامش المسند الى ابن عبدالله الصادق حول النخلة.

(**) وهي قصة شيخ موسر من بني إسرائيل، قتل بنو أخيه ابنه، طمعا في ميراثه، وطرحوه على باب المدينة، ثم جاؤوا يطالبون بدمه، فأمر الله سبحانه أن يذبحوا بقرة ويضربوه ببعضها؛ ليحيا، فيخبر بقاتله . النور المبين، ٢٥٩.

٦٩. سورة البقرة:

٧٠. المكان نفسه. ٧١. المصدر نفسه: ٦٨

٧٢. سورة البقرة: ٦٨.

٧٣. المصدر نفسه:٦٩.

٧٤. المكان نفسه: ٧٥. المصدر نفسه:٧٠.

٧٦. المصدر نفسه:٧١. ٧٧. المكان نفسه.

٧٨. النوار المبين:٢٥٩.

(*) وهو النبوة وينحصر في ولد لاوي، والآخر: هو الملك وينحصر في ولد يوسف، وطالوت لم يكن من أحدهما، فهو من ولد بنيامين . ينظر: النور المبين، ٢٩٦.

٧٩. سورة البقرة:٢٤٦. ٨٠. المصدر نفسه: ٢٤٧.

٨١. المكان نفسه. ٨٢. المصدر نفسه:٢٤٨.

(*)إذ ما أن يوضع بين يدي العدو وبين يدي المسلمين، فان تقدم التابوت رجل لا يرجع حتى يقتل أو يغلب . ينظر: النور المبين، ٢٩٧.

(**)فيه الألواح ودرع موسى وما كان عنده من آيات النبوة . المكان نفسه.

٨٣. ينظر:الأنظمة الرمزية ومطلب التواصل،زهير الخويلدي. www. Ahewar. orgdebat/show. art

٨٤. ينظر: رماد الشعر دراسة في البنية الموضوعية والفنية للشعر الوجداني الحديث في العراق، د. عبد الكريم راضي جعفر، ٢٤٨.

٨٥. ينظر: منتدى صورة الأنظمة الرمزية.

٨٦. مفهوم الرمز عند علماء النفس والسيميائيين: دار فنون عربية. www.fonon Arabia.com

٨٧. ينظر: نظرية الشعر عند نازك الملائكة: د. عبد الكريم راضي جعفر، ١٣٩-١٤٠.

٨٨. مفهوم الرمزية عند علماء النفس والسيميائيين: دار فنون عربية. www.fonon Arabia.com

٨٩. سورة يوسف:٤٣.

(*)كما صنفها يوسف الصديق (عليه السلام) في تفسيره لحلم الملك، ليؤكد هذا التصنيف من عصر يوسف إلى يومنا هذا

(**)ينظر على سبيل المثال: تفسير الأحلام للإمام الصادق وابن سيرين.

(***) ينظر: النور المبين، ١٧٣، وينظر: تفسير الأحلام، ٢٠٩.

٩٠. سورة القصص: ٥-٦

(*)استنادا إلى حديث شريف خاطب فيه رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) اله فقال " انتم المستضعفون بعدي " . ينظر: الإمام المهدي من المهد إلى الظهور، السيد محمد كاظم القزويني، ٣٣. وهو أمر أكده أمير المؤمنين الإمام علي (عليه السلام) بقوله " لتعطفن الدنيا علينا بعد شماسها عطف الضروس على ولدها، وقرأ (عليه السلام)" ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ".المصدر نفسه . ولابد من الإشارة هنا إلى دقة التوقيت الزمني القرآني الذي يختلف عن توقيت الآية السابقة، والشواهد كثيرة في الفعل

(يمن) . قال تعالى " كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم " . النساء: ٩٤ " ولقد مننا عليك مرة أخرى " طه: ٣٧ " ولقد مننا على موسى وهارون " الصافات ١١٤.

٩١- سورة البقرة:٣٤ .

٩٢- سورة الأعراف: ١٢.

(*)الجبهة، والكفين، والركبتين، وابهام القدمين.

(**)عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال: أول من قاس، إبليس، فاخطأ القياس . ينظر: النور المبين٣٤.

٩٣- المصدر نفسه: ٣٥.

٩٤- سورة البقرة: ٢٦٠.

(*) وهو عالم رأى فيه إبـــراهيم (عليه السـلام) الأرض ومن عليها، ظاهرين ومستترين، ومن جملة ما رأى، جيفة على ساحل بحر، بعضها في الماء وبعضها الآخر في البر، تجيء السباع الماء، فتأكل كل ما في الماء، ثم يرجع فيشتمل بعضها بعضا ويأكل بعضها بعضاً، فتعجب إبراهيم وقال: ربي ارني كيف تحيي الموتى حتى أرى كما رأيت الأشياء كلها . ينظر: النور المبين، ١١٠.

(*)١١١وحادثة الطيور بحد ذاتها رمز، فوقع الاختيار على الطاووس، رمز زينة الدنيا، والنسر، رمز الأمل الطويل، والبط، رمز الحرص، والديك، رمز الشهوة . يقول الله عز وجل في حديث قدسي: إن أحببت أن تحيي قلبك وتطمئن معي، فاخرج عن هذه الأشياء الأربعة . ينظر: المكان نفسه.

٩٥- سورة طه: ٦٥-٦٩.

٩٦- سورة الشعراء:



المصادر

١ـ الكتب

القران الكريم

-الاتجاه السيميائي في نقد الشعر : غريب اسكندر، دار الشؤون الثقافية العامة ٢٠٠٩م.

- اتجاهات الشعرية الحديثة الأصول والمقولات : د.يوسف اسكندر، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م .

- الإمام المهدي من المهد الى الظهور : السيد محمد كاظم القزويني، النجف الأشرف، مطبعة النبراس، ٢٠٠٤م .

-تفسير الاحلام للامام الصادق ويليه لابن سيرين، دار الكتاب العربي،٢٠٠٥.

- التفسير المعين للواعظين والمتعظين : محمد هويدي، مطبعة أسوة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ .

- رماد الشعر دراسة في البنية الموضوعية والفنية للشعر الوجداني الحديث في العراق : د. عبد الكريم راضي جعفر، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م .

- طبيعة الانسان في ضوء فسلجة بافلوب : د.نوري جعفر، مكتبة التحرير، ١٩٧٨م .

- عجائب الملكوت : عبد بن محمد بن عباس الزاهد، (د.م) (د.ت) .

- المدخل الى علم النفس : عبد الرحمن عدس ومحيي الدين توق، مطبعة جون وايلي، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م .

- موسوعة تشريح وفسيولوجيا جسم الانسان : عبد الرحيم عشير، دار الكتب الأدبية، ١٩٩١م .

- نظرية الشعر عند نازك الملائكة : د. عبد الكريم راضي جعفر، دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٠م .

- النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين : السيد نعمة الله الجزائري، دار العلوم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م

٢ـ الدوريات:

- الإضاءة الليلية وارتفاع الإصابات بالأرق والسكري وضغط الدم : د. حسن محمد صندقجي، جريدة الشرق الأوسط، ٢٠١١/١/٢٨م ، العدد ٨١٧٤٩.

- أطعمة تقلل الاستمتاع بالتدخين : د. حسن صندقجي، جريدة الشرق الأوسط، الاحد ٢٠١٠/٩/٤

- السيميائية في الدرس النقدي المعاصر : د. مراد مبروك، مجلة الجسرة الثقافية، ٢٠١٠/١٠م، العدد ٢١٠

- إشـــكالية المفهوم لغة الإعلام واللغة في الإعلام : محمد الجزائري، مجلة آفاق عربية، العدد الثالث، آذار، السنة الرابعة عشرة، ١٩٨٩م .

- حديث عن دراسات الدكتورة ندى ابو مراد، جريدة الشرق الأوسط، الخميس ١٢ يناير، ٢٠٠٦، العدد ٩٩٠٧

- ما ورائية مشروع الصورة، بحث تنظيري : د. صلاح القصب، مجلة الموقف الثقافي، العدد ٣٠، تشرين الثاني - كانون الأول، السنة الخامسة، ٢٠٠٠

٣ـ الانترنيت:

- الاتجاهات الســيميائية المعاصرة، منتدى طلبـــة جامعة بســـكرة htt:forum.unive.biskra.net

احـــرص على انفك، حاســـة الشـــم تثير عواطفك وتقـــرأ ذكرياتك www.moheetv.com

- الأنظمـــة الرمزيـــة وطلـــب التواصـــل : زهـــير الخويلـــدي www.ahewar.org.debat/show.art

- بحث عن الســـمع والبـــصر، منتدى جامعة الكويت، قســـم الأبحاث wwwgirlsgv.com

- فن الإيقونة www.kulansuryoyo.com

- تقديم السمع على البصر بين العلم والقران . www.ebn maryam.com

- الحواس الخمس عند الجنين، منتديات العدل والإحســـان . www.al jamaa.info.

- مفهوم الإيقونة في السيميائيات : عبد المجيد العابد، منتدى كل العرب . http://www.et-ar.net

- مفهوم الدليل وما فوق الدليل في النظريات السيميائية : عبد اللطيف محفوظ . http://www.droob.com

- مفهوم الرمز عند علماء النفس والسيميائيين، دار فنون عربية. www.fonon Arabia.com

الدلالة الزمنية لصيغة الفعل المضارع في اللغات السامية

(دراسة لغوية مقارنة)

ليث حسن محمد
جامعة بغداد-كلية اللغات
قسم اللغة العبرية



المقدمة

تعد دراسة الدلالة الزمنية للأفعال في إطار المعنى العام للجملة الصورة الأكثر دقة في تحديد زمن الفعل بصورة جلية وتحديد زمانه وفي أي فاصلة زمنية حدث أو يحدث الان أو سيحدث مستقبلا ، اذ ان الفعل الماضي لايدل على حدث وقع قبل زمن التكلم في جميع الأحوال وهذا ينطبق أيضا على الفعل المضارع الذي لا يدل على حدث يقع أو سيقع في جميع الأحوال ، إنما يوضح ذلك سياق الجملة العام. الزمان يحدد وفق المكونات الداخلية للحدث في إطار تلك الجملة[1] .

وعلى ما تقدم فان هذا البحث يتناول دراسة لغوية مقارنة للدلالة الزمانية لصيغة الفعل المضارع في اللغات السامية في ثلاث لغات منها(العربية، والعبرية والسريانية) مدعومة بالشواهد والامثلة مع تشخيص أوجه التشابه والاختلاف بينها، وفي نهاية البحث يختم بالاستنتاجات التي تم التوصل إليها في هذه الدراسة اللغوية المقارنة .

الدلالات الزمنية لصيغة الفعل المضارع :

١ـ تدل على عدم تمام الحدث في أي زمان، ونأخذ بنظر الاعتبار الأمور الاتية:

أولا – عندما يكون الحدث مستمرا مع عدم تحديد زمان وقوعه، وهذا يدل على حقائق ثابتة أو عادة[2] .

اللغة العربية : نحو قوله تعالى

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ) يس /٣٧

ونحو قوله تعالى

(وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ) الشعراء /٧٨

ونحو قوله تعالى

(أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ) العنكبوت / ١٩

اذ نلاحظ أن صيغ الأفعال المضارعة (تجري، يطعمني، يسقيني ، يبدي، يعيد) تدل على أحداث مستمرة مع عدم تحديد زمان وقوعها.

اللغة العبرية : نحو

בַּרְזֶל מֵעָפָר יֻקָּח أيوب / ٢٨ / ٢

الحديد يستخرج من التراب .

إن صيغة الفعل المضارع في هذا الشاهد (יֻקָּח)تدل على حدث مستمر مع عدم تحديد زمان الوقوع

ونحو הוֹלֵךְ בְּיָשְׁרוֹ יְרֵא יְהוָה וּנְלוֹז דְּרָכָיו בּוֹזֵהוּ الأمثال /١٤/ ٢

السائر باستقامة يتقي الرب والذي طرقه ملتوية يستهين بها .

ان صيغة الفعل المضارع في هذا الشاهد (יְרֵא) تدل ايضا على حدث مستمر مع عدم تحديد زمان وقوعه .

ونحو : וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל הָאֱלֹהִים الجامعة/١٢/ ٧

وتعود الروح الى الله

ان صيغة الفعل المضارع (תָּשׁוּב) تدل على حدث مستمر مع عدم تحديد زمان الوقوع .

اللغة السريانية : نحو: ܦܝܘ ܗܘܐ ܣܠܩܐ ܡܢ ܐܪܥܐ ܘܡܫܩܝܐ ܠܟܠܗ ܐܦܝ ܐܪܥܐ التكوين ٢/ ٦

وكان يصعد من الأرض بخارا فيسقي جميع وجهها .

ونحو: ܘܒܝܕܥܬܐ ܢܬܡܠܘܢ ܬܘܢܐ ܡܢ ܟܠ ܩܢܝܢ ܝܩܝܪܐ ܘܫܦܝܪܐ الأمثال ٢٤/ ٤

بالعلم تمتلئ الاخادير من كل مال نفيس شهي

نلاحظ ان صيغتي الفعل المضارع (ܣܠܩܐ) و (ܡܫܩܝܐ) تدلان على حدثين مستمرين مع عدم تحديد زمان وقوعهما .

ثانيا – عندما يكون الحدث مستمرا مع تحديد زمان وقوعه بالماضي ، اى انه سبق أن وقع في الماضي ولا يزال مستمرا ، وفي هذه الحالة لا بد من وجود جملة تتكون من تركيبين يحتوي الأول على فعل بصيغة الماضي ويحتوي التركيب الثاني على فعل بصيغة المضارع .

اللغة العربية : نلاحظ ان التركيب الثاني في هذا النوع من الجمل يقوم بوظيفة الحال في اللغة العربية[٣].

نحو قوله تعالى :(وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ) يوسف/١٦

وكذلك تدل صيغة الفعل المضارع المنفي ب (ما) على الحال وذلك لأنها مختصة بنفي الحال عند الجمهور[٤].

نحو قوله تعالى :(قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ) هود / ٩١

اذ نلاحظ ان صيغتي الفعل المضارع (يبكون ، تقول) تدلان على أحداث وقعت في الماضي وما زالت مستمرة .

وعندما يكون أول التركيب محتويا على فعل في صيغة الأمر ويحتوي التركيب الثاني على فعل مجزوم ، عندها يكون للفعل المجزوم المعنى ذاته[٥]

نحو قوله تعالى : (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) البقرة / ١٣٥

إن صيغة الفعل المضارع (تهتدوا) تدل على حدث وقع بالماضي وما زال مستمرا .

وتدل صيغة الجزم أيضا على المضي إذا وقعت في جملة شرط أداتها (إن ، من ، ما ، متى)

نحو قوله تعالى : (وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى) البقرة/١٩٧

ان صيغة الفعل المضارع (تفعلوا) تدل على حدث وقع بالماضي وما زال مستمرا

اللغة العبرية : تستخدم اللغة العبرية أدوات الربط (אָז , טֶרֶם , בְּטֶרֶם ,עַד) مع صيغة المضارع[٦].

وأيضا يجب في هذه الحالة وجود جملة تتكون من تركيبين ،يحتوي التركيب الأول على فعل مضارع،ويحتوي التركيب الثاني على فعل ماض.نحو טֶרֶם יִשְׁכָּבוּ וְאַנְשֵׁי הָעִיר אַנְשֵׁי סְדֹם נָסַבּוּ עַל הַבַּיִת מִנַּעַר וְעַד זָקֵן כָּל הָעָם מִקָּצֶה . تكوين /١٩/ ٤

وقبل أن يضطجعا إذ أهل المدينة أهل سيدوم قد أحاطوا بالبيت من الصبي الى الشيخ جميع القوم الى اخرهم .

تدل صيغة المضارع(יִשְׁכָּבוּ)على حدث مستمر مع تحديد زمان الوقوع بالماضي

ونحو :אָז יָשִׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיהוָה ויאמְרוּ לֵאמֹר الخروج / ١/١٥

فحينئذ يرنم موسى وبنو إسرائيل هذه التسبيحة للرب وقالوا

تدل صيغة الفعل المضارع (יָשִׁיר)على حدث مستمر مع تحديد زمان الوقوع بالماضي

ونحو :מִקְדְּשֵׁי אֵל אָבִינָה לְאַחֲרִיתָם مزامير/١٧/٧٣

الى أن ادخل أقداس الله واتامل في آخرتهم

تدل صيغة الفعل المضارع (אָבוֹא) على حدث مستمر مع تحديد زمان الوقوع بالماضي أيضا. لا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) البقرة/١٧٤

ونحو قوله تعالى:(مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ)

نلاحظ ان صيغ الفعل المضارع (نقرأ ، انزل ، يود) تدل على أحداث مستمرة مع تحديد زمان وقوعها بالزمان الحالي .

اللغة العبرية :

تستخدم اللغة العبرية الأفعال التي اكتملت سابقا وما زالت مستمرة حتى الوقت الحاضر[٨]

نحو : וַיֹּאמֶר לָהֶם מֹשֶׁה מַה תְּרִיבוּן עִמָּדִי מַה תְּנַסּוּן אֶת יְהוָה خروج١٧/٢

وقال لهم موسى لم تخاصمونني ولم تجربوا الرب

ونحو :וַתֹּאמֶר שָׂרָה צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים כָּל הַשֹּׁמֵעַ יִצְחַק לִי تكوين/٢١/٦

وقالت سارة قد انشأ الله لي فرحا فكل من سمع يفرح لي

نلاحظ ان صيغتي الفعل المضارع (תְּנַסּוּן ، יִצְחַק) تدلان على أحداث مستمرة مع تحديد زمان وقوعها بالزمن الحالي

اللغة السريانية :

نحو ܗܫܐ ܓܝܪ ܕܡܟ ܗܘܝܬ ܘܫܠܝ ܗܘܝܬ ܘܕܡܟ ܗܘܝܬ ܘܢܝܚ ܗܘܐ ܠܝ أيوب ٣/ ١٣

إذن لكنت الآن اضطجع فاسكن ولكنت أنام فأستريح

ونحو ܡܚܣܕܢܘܬܐ ܕܡܪܕܘܬܝ ܫܡܥܬ ܘܪܘܚܐ ܕܣܘܟܠܝ ܡܦܢܐ ܠܝ أيوب ٢٠ / ٣

قد سمعت توبيخا يعيرني فلقنني روحا من فطنتي.

ان صيغتي الفعل المضارع(ܕܡܟ، ܫܡܥܬ) تدلان على أحداث مستمرة مع تحديد زمان وقوعها بالزمن الحالي .

٢ــ تدل على حدث سيقع بعد زمان التكلم ، ويستمر قليلا

أو كثيرا في المستقبل و هذه الدلالة في اللغات السامية مرتبطة بصيغة خاصة أو بقرينة خاصة أو بجملة خاصة .

اللغة العربية :

انفردت اللغة العربية باستخدام صيغة خاصة تدل على الاستقبال عن باقي اللغات السامية هي (سوف) وهي ظرف في الأصل، وتستخدم كثيرا للوعد والوعيد وصورتها المختصرة هي (س)[٩].

نحو قوله تعالى:(وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى) الضحى/٤

ونحو قوله تعالى:(وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) النساء/١٥٢

ونحو قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا) النساء/ ١٠

ان دخول (سوف، والسين)على صيغ الفعل المضارع (يعطيك ، يؤتيهم ، يصلون) قد حولتا زمنهاالى الاستقبال في ضوء سياق الجملة العام .

وجدير بالملاحظة أن علماء اللغة قد أشاروا الى أن (سوف) تستخدم للمستقبل البعيد و(السين) تستخدم للمستقبل القريب[١٠] .

وتدل صيغة الفعل المضارع على الاستقبال إذا تم إسنادها الى شيء متوقع[١١] .

نحو قوله تعالى:(فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ) البقرة/١١٣

وصيغة الفعل المضارع (يحكم) تدل على الاستقبال لان الحدث المتوقع حصوله سوف يحدث في المستقبل.

وتدل صيغةالفعل المضارع على الاستقبال في حالة دخول نون التوكيد عليه[١٢].

نحو قوله تعالى : (وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَنْ مِنَ الصَّاغِرِينَ) يوسف/٣٢

ونحو قوله تعالى:(قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا)الكهف ٢٠

ويدل أيضا على الاستقبال في حالة دخول لو المصدرية أو هل الاستفهامية عليه[١٣] .

نحو قوله تعالى:(وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) النساء /٨٩

ونحو قوله تعالى:(وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ) الأنعام/٢٦

ونحو: هل تساعد الفقراء عند الحاجة؟

نلاحظ ان صيغ الفعل المضارع (يسجنن، نتخذن ، تكفرون ، ترى ، تساعد) تدل على أحداث ستقع في المستقبل في ضوء سياق الجملة العام .

وتدل صيغة الفعل المضارع على الاستقبال في حالة دخول حرفي النصب (أن ، كي) عليه[١٤].

نحو قوله تعالى : (وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى) البقرة /٢٣٧

ونحو قوله تعالى :(لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) الحديد/٢٣

إن صيغتي الفعل المضارع (تعفوا ، تأسوا) تدلان على أحداث ستقع في المستقبل في ضوء سياق الجملة العام

وكذلك تدخل (لن) حرف النفي والنصب على الفعل المضارع فتحول زمنه الى الاستقبال

وينطبق ذلك على (إذن) حرف الجواب والجزاء عند دخولها على صيغة الفعل المضارع[١٥].

نحو قوله تعالى:(إِنَّهُمْ لَنْ يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) الجاثية/١٨

ونحو:(سأسرع: إذن تصل مبكرا)

ان صيغتي الفعل المضارع(يغنوا،تصل) تدلان ايضا على

أحداث ستقع في المستقبل .

وكذلك تدل صيغة المضارع على الاستقبال عند استخدام صيغة المضارع المنصوب[١٦]

نحو: أريد أن أشكرك.

وتدل صيغة الفعل المضارع على الاستقبال عندما يقترن لام الأمر بالفعل المضارع، أو عندما يأتي الخبر أحيانا في معنى الأمر المؤكد[١٧]

نحو قوله تعالى: (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ) الطلاق/ ٧

ونحو قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) البقرة/٢٢٨

أي أن أصل الكلام ليتربص المطلقات .

نلاحظ ان صيغ الفعل المضارع (أشكرك، ينفق، يتربصن) تدل على أحداث ستقع في المستقبل.

اللغة العبرية:

يدل الفعل المضارع في اللغة العبرية على أحداث ستقع في المستقبل القريب أو البعيد[١٨]

نحو: תְּשִׂימוּן קִנְצֵי לְמִלִּין ايوب ١٨/٢

متى تجعلون حدا للكلام

إن صيغة الفعل المضارع (תְּשִׂימוּן) تدل على حدث سيقع في المستقبل القريب في ضوء سياق الجملة العام

ونحو: חֹפֵר גּוּמָּץ בּוֹ יִפּוֹל الجامعة ١٠/٨

من يحفر حفرة يقع فيها

ونحو: בּוֹקֵעַ עֵצִים יִסָּכֶן בָּם الجامعة ١٠/٩

من يشقق حطبا يخدش به

هنا نلاحظ ان صيغتي الفعل المضارع (יִפּוֹל ،יִסָּכֶן) تدلان على أحداث ستقع في المستقبل البعيد في ضوء سياق الجملة العام

وتدل صيغة الفعل المضارع على الاستقبال في اللغة العبرية عندما يراد التعبير عن الأمر بقوة[١٩]

نحو: אֶת מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ וְאֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לָלֶכֶת בָּהֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם اللاويين ١٨/٤ .

احكامي تصنعون ورسومي تحفظون ، سأرين عليها انا الرب إلهكم .

إن صيغتي الفعل المضارع (תַּעֲשׂוּ ،תִּשְׁמְרוּ) تدلان على أحداث ستقع في المستقبل ويراد هنا التعبير عن الأمر في ضوء سياق الجملة العام .

اللغة السريانية: يدل الفعل المضارع في اللغة السريانية على الأحداث التي سوف تقع في المستقبل[٢٠]. اذ تؤدي هذه الصيغة معنى الاستقبال في الجمل الشرطية .

نحو: ܐܢ ܨܒܐ ܐܢܬ ܕܬܥܘܠ ܠܚܝܐ ܛܪ ܦܘܩܕܢܐ

ان كنت تريد ان تدخل في الحياة فاحفظ الوصايا.

ونحو: ܐܢܗܘ ܕ ܪ̈ܚܡܝܟ ܠܐ ܡܦܝܣܝܢ ܐܒܕܢ

إن كانت رحمتك لا تقنعك هلكنا .

ونحو: ܐܝܢܐ ܕܫܘܐ ܕܢܚܙܝܟ ܒܣܘܪܓܐ ܢܒܣܐ ܠܡܐܟܘܠܬܐ

من استحق أن يحظى برؤيتك احتقر المأكل[٢١]

وتدل صيغة الفعل المضارع على الاستقبال في اللغة السريانية عندما يراد التعبير عن الأمرويشترك بين المتكلم والمخاطب[٢٢] .

نحو : ܘܐܡܪ ܐܠܗܐ ܢܗܘܐ ܪܩܝܥܐ ܒܡܨܥܬ ܡܝܐ. تكوين ١/٦

وقال الله ليكن جلدا في وسط المياه .

نلاحظ ان صيغ الفعل المضارع (ܘܐܡܪ ܐܠܗܐ ܢܗܘܐ ܪܩܝܥܐ ܒܡܨܥܬ ܡܝܐ) تدل على أحداث ستقع في المستقبل في ضوء سياق الجملة العام .

الاستنتاجات

١- يتم تحديد الدلالة الزمنية لصيغة الفعل المضارع بدقة

وفقـــا للمعنى العام للجملة وفي ضوء المكونات الداخلية للحدث .

٢ــ تشترك اللغات السامية(العربية،العبرية، السريانية) في صيغة الفعل المضارع باستمرارية الحدث مع عدم تحديد زمان وقوعه بالماضي ، ويدل على الظواهر الطبيعية والحقائق الثابتة والعادات المتعارف عليها غالبا .

٣ــ إن الأحداث المستمرة عند تحديد زمان وقوعها بالماضي تتكون جملها عادة من تركيبين يحتوي احدها على فعل بصيغة الماضي ويحتوي الاخر على فعل بصيغة المضارع في اللغات(العربية،العبرية، السريانية)، لكن اللغة العبرية تتميز باستخدام أدوات ربط خاصة (אָז , טֶרֶם , בְּטֶרֶם ,עַד) مع الفعل المضارع .

٤ــ تميزت اللغة العربية عن العبرية والسريانية باستخدام صيغة خاصة هي (سوف أو السين) قبل صيغة الفعل المضارع للتعبير عن الأحداث التي ستقع مستقبلا مع اشتراك اللغات العربية والعبرية والسريانية بالتعبير عن الأحداث التي ستقع مستقبلا.

٥ــ تميزت اللغة العربية عن اللغتين العبرية والسريانية باستخدام صيغة الفعل المضارع المقترن بلام الأمر لتحول معناه في إطار الجملة العام إلى الاستقبال مع اشتراك اللغات العربية والعبرية والسريانية بصيغة الفعل المضارع مجردة للتعبير عن الأمر الدال على الاستقبال .



1-S. Moscati , Introduction to the Semitic languages , 1964 , P. 131

٢ – إبراهيم السامرائي ، الفعل زمانه وأبنيته ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٣٣

٣-عباس حسن،النحو الوافي ، مصر،ج ١، ص ٥٤ .

٤-مهدي المخزومي ، في النحو العربي- قواعد وتطبيق بيروت ،١٩٦٤ ، ص ١١٨.

5-W.Wright ,AGrammar of the Arabic Language , Cambridge , 1890 , P. 24 .

6-W.Gesenius ، Hebrew Grammar oxford, 1910 , P. 32 .

1-S. Moscati , Introduction to the Semitic languages , 1964 , P. 131

٢ – إبراهيم السامرائي ، الفعل زمانه وأبنيته ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٣٣

٣-عباس حسن،النحو الوافي ، مصر،ج ١، ص ٥٤ .

٤-مهدي المخزومي ، في النحو العربي- قواعد وتطبيق بيروت ،١٩٦٤ ، ص ١١٨.

5-W.Wright ,AGrammar of the Arabic Language , Cambridge , 1890 , P. 24 .

6-W.Gesenius ، Hebrew Grammar oxford, 1910 , P. 32 .

٧-طالب محمد الزوبعي، الدلالة الزمانية في القران الكريم، بغداد، ص ٢٦٠.

8-S.R. Driver ,ATreatise on the Use of the Tenses in Hebrew , Oxford , 1992

٩-منى الياس ، دراسات نحوية، دمشق ،١٩٨٣ ص.

١٠-تمام حسان،اللغة العربية معناها ومبناها، القاهرة ،١٩٧٣، ص ٢٤٥

١١-جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، همع الهوامع مع شرح الجوامع ،ج ١، بيروت ،١٣٢٧هـ، ص ٨ .

١٢-موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، ج٩ ، القاهرة ، ص ٣٩.

١٣-أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن هشام، مغني اللبيب عن كتب الاعاريب . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج٢، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص ٣٥٠ .

١٤- عباس حسن، مصدر سابق، ص ٢٨٣ .

١٥-ابن يعيش شرح المفصل ، مصدر سابق، ص١٣ .

١٦- ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الاعاريب ،مصدر سابق ، ٣٥١ .

١٧-أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج١، بيروت، ١٩٨٣ ،ص٣٦٥ .

18- W . Gesenius , opc . it 33

19-S.r. Driver , p . 43

20- Th . Noldeke , Acompendious Syriac Grammar , London , 1909 , 208

٢١-اقليمس يوسف داود،اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية على مذهبي الغربيين والشرقيين ، الموصل ،١٨٩٦م، ص ٦٣١ .

٢٢-برصوم يوسف أيوب، اللغة السريانية ،دمشق، ١٩٧٨ ، ص١٢٨ .



المصادر العربية

١- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ،الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج١ ،بيروت ،١٩٨٣،

٢- أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف ابن هشام ، مغني اللبيب عن كتب الاعاريب ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد،ج٢ القاهرة ١٩٦٠.

٣- اقليمس يوسف داود،اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية على مذهبي الغربيين والشرقيين، الموصل، ١٨٩٦ .

٤- برصوم يوسف أيوب،اللغة السريانية، دمشق،١٩٧٨ .

٥- تمام حسان،اللغة العربية معناها ومبناها، القاهرة ،١٩٧٣ .

٦- جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي،همع الهوامع مع شرح جمع الجوامع ، ج١،ط١، ١٣٢٧ .

٧- طالب محمد الزوبعي ، الدلالة الزمانية في القران الكريم ، بغداد .

٨- عباس حسن،النحو الوافي ، مصر،ج١ .

٩- موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، شرح الفصل، ج٩، القاهرة

١٠- منى الياس،دراسات نحوية،دمشق، ١٩٨٣ .

١١- مهدي المخزومي، في النحو العربي — قواعد وتطبيق، بيروت ١٩٦٤ .



المصادر الاجنبية

1-S.moscati،Introduction to the Semitic Languages ،Wiesbaden،1964.

2 -S.R. Driver، ATreatise on the Use of the Tenses inHebrew ،oxford،1992.

3-TH. Noldeke ، Acompendious Syriac Grammar،Oxford،1909.

4-W.Gesenius،Hebrew grammar 1910 ،Oxford.

5-W. Wright ،AGrammar of the Arabic Language، Cambridge ، 1890

ديوان محمود الجليلي

كان حيا ١٢١٢هجرية-١٧٩٧ميلادية

دراسة وتحقيق

أ.م.د حسن عبد الهادي الدجيلي
كلية الآداب- الجامعة المستنصرية

المقدمة

تختزن خارطة تراثنا العربي الكثير من البقاع المنيرة التي بمقدورها احتواء أي عينة سوداء مهما كان مدى هذه العينة،ولعل هذا المجد الذي أضافه إلينا التراث يضعنا نمتلك نزرا من الوفاء بإزالة الغبار عنه كلما هبت عليه موجة عاتية تحاول طمسه،ومسحه من الوجود،ليس هذا حسب بل إضافة الدماء الجديدة في كل حقبة إليه حتى يتمكن من مواكبة أي عصر مهما تعقد،وتطاولت تقنياته .

وفي الوقت الذي نهيب بمن يحاول دراسة التراث المعروف، فثمة أمور تكتنف الذي يحاول إظهار إشعاعات بكر لم تكن في حيز المعرفة سابقا ألا وهو التحقيق الذي يعد جهدا جبارا، وجهادا متميزا، ومعلومات حديثة عن عصور بعدت عنا، وتوارت الكثير من آثارها، وبالرغم من النظرة السيئة التي ينظرها بعض الباحثين الى التحقيق- كونها لاتضيف شيئا للباحث، وليس للباحث فيها جهد إلاَ النقل الأمين للنص القديم-، لاسيما إذا كان النص المحقق هو أطروحة الماجستير،أو الدكتوراه، أو كلاهما للباحث،والواقع خلاف ذلك إذ أنَ أكثر الحق مع هؤلاء المنتقدين-إذا كان المحقق ببغاءا لنصه، وليس له أي شخصية فيه، ويتحدث بصوت النص القديم، وكأنَ العالم القديم هو الذي يتحدث عن نصه وليس المحقق المعاصر، لكن من المحققين من أضاف الكثير الى التحقيق بدراسة النص، وصاحبه، وعصره،وعلل الكثير، واستنتج الكثير، وقارن بين المخطوطات المختلفة لإظهار أنقى هذه المخطوطات، ثم غربلة هذا النقاء، فإظهار المخطوطة باسلوب تقني، ومعاصر وكأنَها وليدة العصر الذي حققت فيه،وليس عصرها.

وتعد الدواوين الشعرية من أرقى موارد التراث التي تبناها التحقيق، فالديوان الشعري حضارة مستقلة بذاتها تعكس مشاهد المجتمع في المواقع، والزوايا التي تختفي من الخطاب التاريخي والتي تعد مؤثرة لذا عد الخطاب الشعري في أي زمن وثيقة تاريخية لعصره،كما يعكس الديوان شخصية الشاعر بكل تفصيلاته لاسيما إبداعه الذي يميزه عن غيره،كما يعيد تشكيل الكثير من القيم

والمبادئ حسب فلسفة الشاعر نفسه، والرسالة التي يقدمها لمجتمعه.

وإذا كنا لانميل لتحقيق شيء من التراث لأنَ بعض التراث لايفيدنا بشيء حقيقي فالقضية مختلفة فيما يتعلق بالعصر الوسيط أو كما يسمى خطأ العصور المظلمة -فقد قيل الكثير من الظلم عن هذا العصر- أشهره الابداع عربيا في هذا العصر لكنَ الواقع خلاف هذا الزعم السائد ليس على مستوى هذا فقط،وإنَما الكم الهائل من النصوص العربية المبدعة غير المحققة ، الموزعة على مستوى العالم،التي إذا عثرت على من يحققها قد يبلغ العصر الوسيط به مجدا يعلو فيه -ربما- حتى العصر العباسي.

وإيمانا بالنظرية السابقة فقد قمنا بتحقيق ديوان الشاعر، والأديب ، والفقيه (محمود الجليلي) (كان حيا١٢١٢/١٧٩٧) فقد استقرأنا هذا الديوان من جملة الكثير من الذي إستقرأنا من التراث فوجدناه أهلا للتحقيق، ومن ثم إبرازه للمتلقي الكريم لالأنَه كان في مرحلة مهمة من مراحل العصر الوسيط ، بل لأنَه كان مبدعا في خطابه الشعري، كما كان صورة واضحة عن شخصية صاحبه، وعقيدته، ومبدئه، كما لم يكن شعره تكسبيا، وإنَما رسالة واضحة يقدمها لجمهوره[١].

ولم تكن نسخة الديوان مستقلة بشعر صاحبها حسب، بل ورد فيها- مابعد الشعر- بل تضمنت أربعة نصوص أخرى، وهي:

١ــ تقريظ الشاعر لكتاب(زهر الفنون) الشهير ب(سراج الملوك)[٢] للأديبين المرحومين(يحيى آغا العبدي)[٣]، و(محمد أمين العمري)[٤].

٢ــ تقريظ الشاعر لكتاب(ملتقى الأبحر) الذي كتبه (نائب الشرع الشريف)[٥]، وحشاه(بدر الدين أفندي)[٦].

٣ــ (وصفات سفوف)[٧] للشاعر نفسه[٨].

٤ــ قصيدتان للشاعر أيضا[٩].

وقد قمنا بتحقيق الشعر الذي في الديوان لأهميته الأدبية الكبرى، والتي أوردناها سابقا في هذه المقدمة،مع القصيدتين اللتين وردتا في نهاية المخطوطة كي يكون شعره مكتملا عندنا،أما تقاريظه لكتب غيره،ووصفاته الطبية فسنؤجلها إلى تحقيقات مستقلة بذاتها.

وقد قسمنا مادة التحقيق على ستة أقسام،وهي:-

١ــ المقدمة/ وأوردنا فيها كل صغيرة وكبيرة حول السر الذي حدا نا إلى تحقيق هذا المورد التراثي.

٢ــ نبذة تاريخية موجزة عن العصر الوسيط ،لاسيما عصر الشاعر/لقد ارتأينا العرض التاريخي الموجز للعصر الوسيط مقدمة لفهم العصر الذي ينتمي إليه الشاعر، وخصوصية المرحلة التي وجد فيها كي نكون محيطين بكل مايتعلق بالشاعر.

٣ــ حياة الشاعر/ ولقد حرصنا على تقديمها بالشكل المناسب للمتلقي العزيز-مع ندرتها-كي يكون الشاعر واضحا تماما للمتلقي العزيز.

٤ــ منهج التحقيق/ وقد أنرنا فيه للمتلقي العزيز طريقة فهم التحقيق ، والأشياء المرتبطة به.

٥ــ الديوان/ وقد قدمناه بعد غربلته من كل الشوائب التي كانت عالقة فيه،وأوردناه بالشكل الآتي:-

١ــ صنفناه على حسب التسلسل الأبجدي للقوافي بعد أن كان غير مرتب أبجديا،[١٠].

ب-وضعنا لكل نص وزنه - بحره-قبل البدء بإيراد النص.

ج-ثمة أبيات كان وزنها مختلا أظهرناها بالشكل الذي ظننا أنَه أقرب مايكون للإستقامة.

٦ــ قائمة المصادر والمراجع

نبذة تاريخية موجزة عن العصر الوسيط، لاسيما عصر الشاعر

لم يتعرض أي عصر في فضاء الثقافة الإنسانية كتعرض العصر الوسيط من هجمات، فقد إتهم هذا العصر بأنَه عصر استعماري أجنبي بحت[11] على الرغم من اختلاط هالة من العصور في تكوين هذا العصر محصورة بين العامين الكبيرين(٦٥٦-١٢٥٨-١٢٩٧-١٨٩٩) أي مايقارب ستة قرون ونصف القرن،وقسم ادعى أنَ هذه المرحلة خيمت عليها ثقافات ما لكنَها ثقافات أجنبية وليست عربية[12]، ناسين الكم الهائل من النتاج الثقافي العربي الذي ساد هذه المرحلة،وذهب قسم آخر إلى إتجاه جديد ظاهره دفاع عن الفكر العربي في هذه الحقبة، وباطنه ظلم كبير حينما ادعى أنَ المنتوج المعرفي العربي في العصر الوسيط لم يتجاوز الجمع فماهو الا تكرار للمؤسسة النتاجية الثقافية العباسية[13]، والواقع في بعض زواياه إن كان يلوح لهذه الحقيقة فهو مع خلاف كبير معها في زوايا أخرى كثيرة شهدت نتاجا بكرا لكثير من المعارف، والعلوم[14].

ويتجلى التأثير العربي في هذا العصر واضحا في التأثير الإسلامي في الشعوب التي أحتلت الأرض العربية في هذه الفترة، وليس أدل من دخول (هولاكو) ،وزمرته من المغول في الأسلام، وتحوله إلى مفكر إسلامي متميز بعد أن كان ملحدا[15]، كما أنَ الكثير من الأمم التي أسلمت بعد إحتلالها الأرض العربية كتب مفكروها علومهم، ومعارفهم بلغة عربية، وأخضعوا معارف أممهم لخدمة الفكر الإسلامي عامة،والعربي خاصة[16].

ومن الملاحظ أنَ النفس الثقافي العربي في هذا العصر لم يكن واحدا كذلك، فبعد أن كان مكبوتا بين طرفي كماشة في بداياته- بين الارتباط باسلوبية العصر العباسي السابق لهذا العصر، و الخضوع نوعا ما لثقافة المستعمر-، نجده يتطور فيما بعد لتظهر مدارس واضحة العروبة في العصور التالية، فبالنسبة للمدرسة الإسلامية نضجت المرجعية الدينية الشيعية بنقل الحوزة العلمية إلى الحلة، وأخرجت مرجعيات تقنية مازال تأثيرها في الفكر الإسلامي إلى يومنا هذا كـ (العلامة الحلي) مثلا[17]، وفي الجانب العلمي برع أهل النحو واللغة في هذه المرحلة، فقد وجد الكثير من الشراح المبدعين الذين شرحوا(ألفية ابن مالك) لاسيما(ابن هشام)، و(ابن عقيل)[18]، كما ظهر في هذه الحقبة الكثير من الشعراء المبدعين الذين وصلوا بتقنيات إبداعهم الىالعصر العباسي، مثل : صفي الدين الحلي ، والشاب الظريف، كما تطور الفكر العربي في نهايات العصر الوسيط حينما ولد لنا مفكرون كان لهم وجود فكري إلى يومنا هذا مثل المفكر الاجتماعي، والفيلسوف، والمؤرخ ، والفقيه، والأديب الكبير(عبد الرحمن بن خلدون) ، ونتاجه الراقي (المقدمة).

في الربع الأخير من العصر الوسيط ، لاسيما عصر شاعرنا- محمود الجليلي- وصل هذا العصر الى ذروته الثقافية العربية في عهد الدولة العثمانية التي شجعت الثقافة الإسلامية، وما يتعلق بها من علوم ، ومعارف ، فقد أورد المؤرخون تشجيعات الكثير من السلاطين العثمانيين، وولاتهم تنشيط الثقافة عامة، والثقافة العربية خاصة، فقد أغدق هؤلاء على المفكرين، والعلماء، وأكرموهم خيرإكرام[19]، أمَا الإبداع الشعري ولاسيما العربي ، فقد عشق الكثير من الحكام العثمانيين سماع الشعر العربي المبدع،خصوصا ماكان على نسق المتنبي، والرضي، والمعري، لذا جهد الشعراء إلى أن يكونوا بمستوى الشعراء الفطاحل فكان لكثير من هؤلاء

تناصات مع الشعراء الكبار في العصور العربية الشامخة.

ومن ضمن الولايات التي كان لها صدى شعري واسع هي ولاية الموصل التي ينتمي اليها شاعرنا، فقد اشتهرت هذه الولاية بتاريخها الثقافي، والأدبي ، لاسيما في عصر الدولة الحمدانية التي حكمتها، ولاننس واليها سيف الدولة الحمداني ، الذي ظهر في عصره شعراء بلغاء مثل المتنبي ، وإبي فراس الحمداني، والببغاء، وغيرهم[٢١]، واستمر هذا المجد في العصر الوسيط ، لاسيما في نهايته فقد ظهر فطاحل الشعراء الذين وصلوا الى مراتب المتنبي، ومن كان على شاكلته[٢١]. ومن أشهر هؤلاءالذي كانت له حظوة مع ولاة عصره شاعرنا الذي ينتمي إلى أسرة لها صيتها الفقهي، والأدبي في الموصل[٢٢].

لقد كانت لمحمود الجليلي صلات طيبة بأكبر ولاة عصره كالوالي(مقرر الميمون)، أخيه الوالي (سليمان)[٢٣] فقد وردت في ديوانه قصيدة في مدحهما[٢٤]، وقد برع شاعرنا في عرض نظريته الإبداعية في شعره باسلوب سهل، ممتنع ، وسلاسة جميلة جدا، كما لمعت شخصيته بارزة ، وواضحة تصلح أن تكون تاريخا أمينا لعصره ، وحياته ، بل قل مذكرات شعرية نادرة الوجود[٢٥].

لقد كان شعر الجليلي الذي سنطلع عليه لاحقا– شاهدا حيا يثبت مظلومية العصر الوسيط، وما أصابه من جراح النقاد المحدثين ، في أنَ هذا العصر كما قال العلامة الراحل(حسين علي محفوظ) عنه بـ (العصور المظلومة)[٢٦] لتناقض حقيقة العصر الوسيط ، مع الواقع الذي قدمه المفكرون المعاصرون عن هذا العصر.

لقد كان العصر الوسيط بؤرة إشعاع حضاري امتزجت به العقلية الإنسانية بمختلف ثقافاتها– مع العقلية العربية تحت قبة الإسلام فنتج لنا ثقافة راقية، ويتيمة في درجة تفوقها.

ويبقى ان نقول انَ العصر الحديث العربي الذي ولد بدايات القرن العشرين قد تأثر في بدايته بالعصر الذي تقدمه– العصرالوسيط –، وظل مايقارب ربع قرن منه يناغي العصر الوسيط في كل جدلياته، وتقنياته ، إلى أن نضج في أربعينيات القرن الماضي ، فبدأ شيئا فشيئا ينحل عن ارتباطاته بالعصر الوسيط ، فضلا عن أنَ كثيرا من فحول الشعر العربي الحديث كانت لهم نتاجات مقاربة للشعراء الفطاحل في العصر الوسيط في بداية بروزهم الإبداعي إلى أن استقلوا بشخصياتهم، نذكر على سبيل المثال:الرصافي، والزهاوي، وأحمد شوقي، والجواهري .

حياة الشاعر

عندما شرعت بمحاولة الوقوف على تفصيلات تخص حياة هذا الشاعر لم أفز إلاَ بالنزر الذي لايكاد يسد بعضا من رمق ، فالذين نقشوا تاريخه تقشفوا كثيرا في رسم ملامح واضحة عن صورته الشخصية ، واكتفوا ببقايا حديث عن بعض من شخصيته ، وربَ مستفهم عن هذا الضمور حول الجليلي ؟ ، والجواب الذي قد يفي بشيء من الغرض هو ضياع الفكر الترجمي لكثير من شخصيات العصر الوسيط ولابد أن يكون هذا الشاعر واحدا منهم، وقد يكون الإدلاء بهويته الشخصيه هو رهن التقييد في بطون بعض الكتب التي هي جزء من التركة الضخمة لهذا العصروالتي لم تنل التحقيق بعد، أو أنَ الشاعر كان علما في عصره لهذا لم يتحدث عنه علماء الشخصيات كون الحديث لاينال إلاَ العلماء المجهولين، أوالذين لم يعرفوا المعرفة الكاملة من قبل عصرهم لهذا لم ينل حظوة التدوين.

ويبدو لي أنَ المتكلم عليه لم يأخذ المعلومات عنه من مصدر ما- لأنَه لم يشر إلى ذلك لامن قريب، ولامن بعيد- وإنَما أخذ ترجمته من الشاعر نفسه بصورة غير مباشرة أي من ديوانه نفسه إمَاواقعا، أو تخمينا[٢٧].

وإذا دخلنا في الفقرات التي أوردها سارد حياته،سنجد النص الترجمي الآتي:-

محمود الجليلي كان حيا (١٢١٢هجرية /١٧٩٧ميلادية)، ونتاجه يتضمن: ديوانه ، ويتضمن قصائده التي قالها في أغراض مختلفة، منها: قصائد في مدح الرسول(ص) ،وقصائد في مدح والده ، وتخميسات وتشطيرات لقصائد عديدة ، مع تقريظه لكتاب (سراج الملوك) ، و(ملتقى الأبحر)[٢٨].

حينما نحاول تحليل هذا النص، سنقسم فقراته بالشكل الآتي:-

١ــ كان حيا (١٢١٢هجرية/ ١٧٩٧ميلادية)/ هذه العبارة في حد ذاتها ليست معلومة دقيقة إذ ليس هناك تاريخ محدد لولادة الشاعر، كما لايوجد تاريخ محددا لوفاته ،وإنَما المعلومة هذه قد تكون قائمة على إستنتاج ما جعل صاحب النص الترجمي السابق يحدد وجود الشاعر في التاريخ السابق، وأؤكد رأي صاحب النص السابق حينما تأكدت أن الواليين اللذين مدحهما الشاعر في ديوانه ،وكانت تربطه علاقة طيبة بهما[٢٩] ، وهما: مقرر الميمون وسليمان كانا يحكمان بين (١٧٩٠-١٨٠٥ميلادية)[٣٠]، ولو نظرنا في ديوانه - الذي سيأتينا لاحقا - وقارنا بين قصائده جميعا لوجدنا نضوجا فكريا في نصوصه، والنضوج الفكري- كما معروف- يبدا في سن الأربعين، وقد يصل النضوج الى أوجه في سن الخمسين فسيكون عمر الشاعر في سنة(١٧٩٧ميلادية) بين الأربعين إلى الخمسين ، ولوأخذنا أعلى حد ستكون سنة (١٧٤٧ميلادية) هي سنة ولادة الشاعر المفترضة.

٢ــ نتاجه الذي خلفه هو ديوانه/ بمعنى أنَ الشعر هو النتاج الفكري للشاعر، اي انَ حياته جميعها شعرية قائمة على نسق إيقاعي راق ،وسمفونية عالية المستوى، كما أنَ ديوانه هو سيرته، ومذكراته التي تورد حياته الخاصة، وحياته الإجتماعية العامة .

٣ــ تضمن أكثر ديوانه ثلاثة موضوعات رئيسة، وهي: مدح الرسول (ص)، ومدح والده ، وتخميسات وتشطيرات وهذا يعني أنَ الشعر القيمي المبدئي هو الغالب على شعره مابين العقيدة-المتمثلة بمدح الرسول (ص)-، والالتزام بالأصل النسبي- عن طريق مدح الأب، والاقتداء

بالسلف الشعري الصالح - عن طريق التشطيرات، والتخميسات، وهو مايقابل التناص في العصر الحديث[٣١].

٤ــ تقريظه لكتاب (سراج الملوك)، و(ملتقى الأبحر)/ وهذا يعني أنَ شاعرنا هو من النقاد الموضوعيين البنائين في عصره، ولهذا كان إبداعه متميزا لأنَه التزم الإبداع، وما بعد الإبداع معا .

وحينما استقرأت الديوان للتنقيب عن حياة الشاعر فيه، إستخلصت القضايا الآتية:-

١ــ ورد اسم الشاعر في الصحيفة الثامنة من مخطوطة هذا الديوان[٣٢].

٢ــ بعض القصائد مؤرخة سنة(١٢١١هجرية)[٣٣]، وبعضها الآخر(١٢٥٨هجرية)[٣٤].

٣ــ يتمتع الشاعر بإبداع منقطع النظير، وباسلوب سهل ممتنع سلس، وبلغة عالية المستوى جمعت بين أكثر موضوعات البيان، والبديع، ولكن بشكل متوازن، وليس مملا[٣٥].

٤ــ وجدت في نصوصه الوحدة الموضوعية ، والعضوية وذلك لتركز الدلالة عنده .

٥ــ طرق الشاعر أغلب أغراض الشعر العربي، وكالآتي: المديح، والفخر، والحكمة، والغزل، والوصف،والرثاء، والقصص، والتدوين التاريخي[٣٦]، وله نصان من الشعر التعليمي[٣٧]، وقد برزعنده بشكل مميز مديح الرسول(ص)،وآل بيته(ع)[٣٨]، مع مدحه كل الصحابة[٣٩]، ولذا يعد مثالا للشعر العربي لاعلى المستوى النوعي فقط، وإنَما المستوى الكمي كذلك.

٦ــ برز عنده موضوع الإقتباس، والتضمين بشكل لافت للنظر، بحيث لايخلو-إلاَ نادرا- نص ما منهما[٤٠]، وهذا يدل على ارتباطه الوثيق بالتراث.

٧ــ تراوحت نصوصه بين قصائد متوسطة الطول، ومقطوعات[٤١]، وهذا يدل على أنَ نفسه الشعري متوسط.

٨ــ كانت نصوصه-تنازليا- الشعرية بالشكل الآتي:-

ا-البسيط-ثلاثة عشر نصا[٤٢].

ب-الكامل-سبعة نصوص[٤٣].

ج-الطويل-ستة نصوص[٤٤].

د-الوافر-ثلاثة نصوص[٤٥].

هاء-الخفيف-نصان[٤٦].

و-السريع[٤٧]، والمجتث[٤٨] اللذان فاز كل منهما بنص واحد .

وهذا يدل على أنَ الشاعر أورد نصوصه وفق أشهر الأوزان الواردة في الشعر العربي .

وأمَا قوافي الشاعر فكانت بالشكل التنازلي الآتي:-

ا-الراء-تسعة نصوص[٤٩].

ب-الميم-أربعة نصوص[٥٠].

ج-الدال[٥١]، واللام[٥٢] كل واحد منهما ثلاثة نصوص.

دــ الباء[٥٣]، والتاء[٥٤]، والنون[٥٥]، والياء[٥٦] كل واحد منها نصان.

هاء-الهمزة[٥٧]، والحاء[٥٨]، والسين[٥٩]، والفاء[٦٠]، والقاف[٦١]، والهاء[٦٢]كل واحد منها نص واحد.

٩-خرج في بعض نصوصه إلى الإقواء[٦٣]وهو التنوع في القافية[٦٤].

منهج التحقيق

عندما توكلت على الله،وعزمت على تحقيق هذا الديوان جهدت التحقق من أمور مهمة، منها:

١ــ هوية الديوان/حينما نقبت في بحثي كثيرا حول هذا الديوان، لم يبادرني الشك ولا لهنيهة في صحة انتماء هذا الديوان لصاحبه،لالشيءإلاَ لأنَ كل مافي هذا الديوان كما

سنرى- يدل على أنَه من صدى العصر الوسيط،فضلا عن أنَ هذا الديوان لم يكن بقــلم الشـــاعر، والدليل هو أنَ مايسبق النصوص الشعرية-كما سنرى-إشـارات الى أنَ أحدهم قد نقـل هذا الديوان، أو إستنسـخه، فمثلا: (وله تخميسا)[٦٥]،(وله أيضا)[٦٦]،وله أيضا توسل إلى حـضرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم[٦٧]الخ.

٢ــ هوية صاحب الديوان/ وصاحـب الديوان- محـمود الجليلي- صدعتني حـياته فلم أجد لها وجودا- ووجودا شحيحا أيضا كما مرَ بــنا في حـياة الشـاعر-إلاَ في دار مخطوطات المتحف العراقــي-الذي عثرت فيه على هذه النسخة اليتيمة للديوان والتي لامقابل لها مطلقا- وتحديدا في فهرس مخطوطاته[٦٨]، وليس فيه أي شك حـول هوية صاحب الديوان.

ولمَا يئســت تماما من العثور على معين آخر لتراجمي حول الديوان ، أو صاحبه قـررت الإعتماد على ماوجدت، فضلا عن اعتمادي على الديوان نفسه، فهو لســان ناطق على صاحبه، ومؤكد له، ولو توافر أمر بسيط واحـد في هذا المورد، وهو:أنَ الديوان لوكان متكاملا من البـــداية لسهل امر هوية الديوان،وصاحبه أضعاف المرات مما هو عليه الآن لكنَ الديوان بدأ بالورقة الرابـــعة ، أي أنَ هنالك ثلاث أوراق من نســخة مخطوطة الديوان ساقــطة- في الأقل-إذ ربما سبــق الديوان بمقــدمة لو وجدت لأعانتنا كثيرا في جهدنا هذا.

٣ــ الناسخ/ لم أعثر على هويته لامن قريب، ولامن بعيد وعلة ذلك هو إختفاء المقــدمة، مع الأوراق الثلاث الأولى من نسخة الديوان أيضا كما ذكرنا ذلك سابقـا في فقـرة هوية صاحــب الديوان، ومن اللافت للنظر أنَ النــاســخ اســتخدم ترقــيمين في متن الديوان، فالترقــيم الأول:هو الترقيم التقليدي[٦٩] وهذا لاغبار عليه،أمَا الترقــيم الثاني: فقد بدأ بالرقــم<١> وانتهى بالرقــم < ٢٢>[٧٠] ولاأعرف تماما سبب ذلك، أمَا أنا فقــد اعتمدت ترقــيما واحــدا لكل الديوان.

٤- نسخة الديوان/جهدت في محاولة الحصول على نسخة أو نسخ أخرى للديوان فلم أعثر إلاَ على هذه النســخة التي أنا الآن في صدد تحقيقــها،لهذا جعلت هذه النســخة هي النسخة الأم، ولقد قمت بإجراء بعض الترتيبات المقبــولة في هذا الديوان، وهي:-

ا- حققت ديوان الشاعر فقط ، وتركت تقاريظه على بعض الكتب، مع وصفاته الطبية لتحقيقات قادمة-إن شاء الله- .

ب- لم تكن قوافي الديوان مرتبــة على حســب حــروف الهجاء فرتبتها على حسب حروف الهجاء .

ج-أضفت وزن- بحر-كل نص شعري في بداية كل نص .

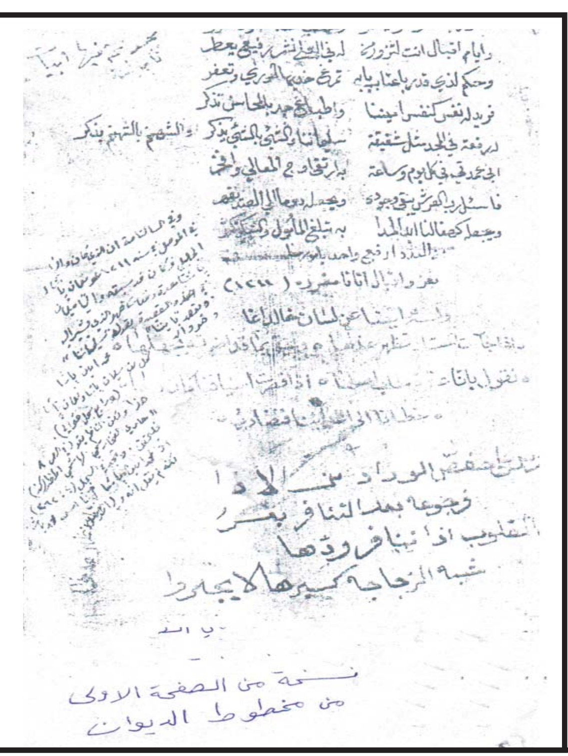
د- صححت ماوجدته- من وجهة نظري- خاطئا في شكل أو مضمون الديوان .

هــ- ضم الديوان بنسبة (٩٥٪) اقتباســات وتضمينات، وقد جهدت قدر الإمكان تخريجها .

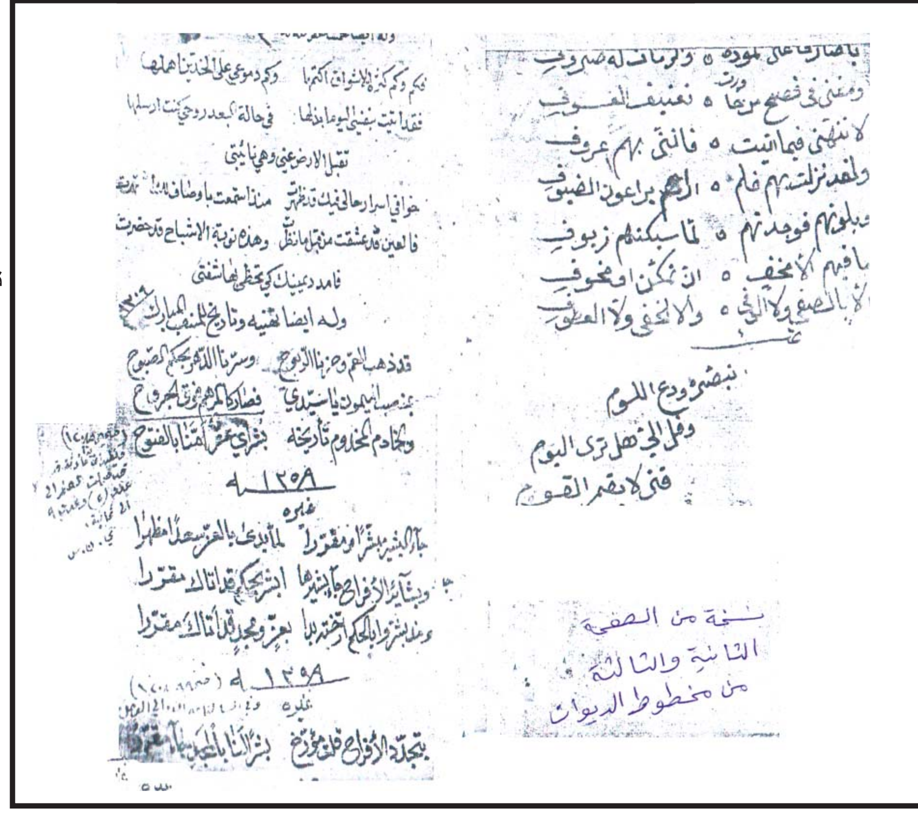
و-حاولت قــدر الإمكان تخريج الأعلام الوارد ذكرهم في الديوان،مع العلم أنَ الكثير منهم لم أجد لهــم تراجــم فـــي المظان المتاحة، وقد أشرت في الهوامش إلى ذلك .

ز- لقــــد وجدت أنَ خط الديوان لم يكن ملائما لعصرنا مع وجود الكثير من الاختلافات القانونية اللغوية عما موجود من علوم اللغة الحالية لذلك أخرجت لغة الديوان بالســياق القانوني المعاصر المستقيم .

ح- فيما يتعلق بالشــعر التعليمي للشـــاعر- كونه منوع القوافي- فقد وضعناه في نهاية نصوص الديوان.



نسخة من الصفحة الاولى
من مخطوط الديوان



نسخة من الصفحة الثانية والثالثة
من مخطوط الديوان

قافية الهمزة

وقد قال على هذه القافية:

١

في توسل إلى الرسـول الكريم(ص)[من الخفيف]-والقافية مكسورة-

بـك قـد لاذ أفضـل الأنبيـاء
فاحمني عمدتي من الأعداء
أنت قصدي وفي القيامة ذخري
فأغثني ربِّ بجاه(أهل العباء)
قـد تـوسلت سيدي بمديحـي
أبتغي العفو كي يـزول عنائي
كيف لا أبتغي وقـد نلت فخرا
بمديحـي لذاتـك العصمـاء
شافـع الخلق جـد كـل تقيٍ
أرتجي منـك زورة البطحـاء
هـي قصدي ومنيتي ومنائي
ومرادي ومطلبـي ورجائـي
أكـرم الرسل زلـتي أثقلتني
كن معيني على بلوغ منائـي
وكـذا (يونس) النبي ملاذي
صاحب العزم حامي(الحدبـاء)
وغياثي(جرجيس)في الحشر ذخري
أرتجيه بشدتـي ورخائـي
فصلاتي عليك ثـم سلامـي
وعلى الأنبيـاء والأوليـاء[٧١]

[قافية الباء]

وله على هذه القافية:

[من الطويل]-والقافية مضمومة-

إلهي إنَ العبد طالت كروبه
وقد زاد من فرط الذنوب نحيبه
وأنت لعبد تاب تغفر ذنوبه
وأنت لـمن ناجـاك ليلا تجيبه
هنيئا لمن أمسى وأنت حبيبه
ولو أن نيران الـغرام تذيبـه
فيـا أيهـا النائـي معبدا.......
لقـد ضاق في هذا الأمر تجيبه
عبيدك في باب التذلل رافعا[٧٢]

٢

على لسان(خالد آغا)[من الطويل]-والقافية مضمومة.

إذا جاءت الحسَاد تظهر عذلها
وتخفي ما أضمرته بجهلها
نقول بأنا عترة طاب أصلها
إذا قصرت أسيافناكان وصلها
خطانا إلى أعدائنا فنضارب[٧٣]

{قافية التاء}

١

وله على هذه القافية: تخميس[من البسيط]-والقافية مكسورة-

فكم وكم كثرة الأشواق أكتمها
وكم دموعي على الخدين أهملها
فقد اتيت بنفسي اليوم أبذلها
في حالة البعد روحي كنت أبذلها
(تقبّل الأرض مني وهي نائيتي)
أنماط اسرار حالي فيك قد ظهرت
منذ أستمعت بأوصاف لك اشتهرت

(فالعين قد عشقت من قبل مانظرت)

وهـــذه نوبة الأشباح قــد حضرت

(فامدد يمينك كي تحظى بها شفتي)[٧٤]

ونص آخر[من الطويل]–والقافية مكسورة أيضا–

٢

أحن ودمعي كالبحار بمقلتي

وفرط الأسى يحكي حرارة حمرتي

فوالله رب البيت منشي الرنوة

لقد فله صبري جنـــا صـــار جنتي

(وفارقني من كان سؤلي ونيتي)

أيا مالكين الجثم عقلي عندكم

فلا تهجرونـــي اليوم إنِي عبدكــم

وإن سألوا عن حالتي بعد بعدكم

جفا جفن عيني لـــذة النوم بعدكــم

(وقد هزلتني وزادت بليتي)

قفا بل وقد ضل اصطباري بعدهم

وما لي قوة أسعى أشاهــد حسنهم

فقلت وقلبي اليوم نائحا بهــم

أيـــا سائــق الأظعان رفقا لعلـــهم

(يمنوا عليَّ بالرجوع لوحدتي)

حرٌ فضى روحي بالشوف سادني

وغيرتمـــوا بـــالبعد منـــي حالتي

وينموا بالهجرمني مرارتي

فنار الأسى لاشك تجوى حشاشة

(وطوفان نوح تيه قضن بمقلتي)

عينيَ من كثر البكاء لقد عمت

وسهم النوى في المصائب قد رمت

لو أنَ عشقي في النصارى لأسلمت

ولـــو أنَ ما بي في الأناجيل هدَمت

(وفي سبعة الأرض أيضا لدكت)[٧٥]

{قافية الحاء}

وروي له على هذه القافية:

١

يهنئ (المنصب المبـــــارك) (عام١٢٠٩هجرية) [من السريع]–والقافية مكسورة–

قد ذهب الهمّ وحزنا الربوح

وسرّنا الدهر بحكم الصبـــوح

بمنصب (الميمون)ياسيدي

فصار كالمرهم فوق الجـــروح

والخادم المخدوم تأريخه

بشراي عـــزٌ أمَنـــا بـــالفتوح[٧٦]

{قافية الدال}

وأنشد على هذه القافية:

١

وله عن لسان حـــال(خالد آغا)[من البسيط]–والقـــافية مفتوحة مطلقة–

سدنا زمانا وكان الوقت ساعـــدنـــا

والآن نـــطلبــه لكـــن يعانـــدنـــا

من عظم ذاك لسان الحال أنشدنا:

الله يعلم والأيام تعرفنـــا

انَـــا كرام ولكنَا مفاليس[٧٧]

٢

وتخميس[من الكامل] – والقافية مكسورة مفتوحة_

أوصيك حسن الخلق بين العالم

مـــع نيـــة مشحونة بتراحم

فالحالتان همـــا صفـــات أكـــارم

ثق بالإله ولاتخف مـــن ظالـــم

(كـم من مريـدك والإله يريـد)
أخلص لـربٍ لـم يـزل متفردا
واجعل له حسن الخلوص مؤيَدا
لاتخش أمرا فادحـا يأتي غـدا
إنَ الرشيد نوى له الهادي الردى
فتوفي الهادي وعـاش الرشيد[٧٨]

٣

ومديح لآل البيت[من الخفيف]-والقافية مكسورة-
آل بيت الرسول إنَ فؤادي
مستهـام بكـم وزاد ودادي
جدُكم شافعي وفي الحشر ذخري
أرتجي عفـوه بيوم التناد[٧٩]

{قافية الراء}

وأنشد على هذه القافية:

١

وله فيها[من الكامل]-والقافية مفتوحة مطلقة-
جاء البشير مبشِرا ومقرِرا
لمَا بدابـالعزِ سعدا مظهرا
وبشائر الأفراح جاء بشيرها
أبشر بحكم قد أتـاك مقرَرا
مذ بشَروا بالحكم قد أرَخته
عزَا ومجدا قـد أتاك مقرَرا[٨٠]

٢

وله فيها[من البسيط]-والقافية مفتوحة مطلقة أيضا-
يا من بدا الراي يبغي الرشد من شورا
لا زال رايـات سعـدك دوم منشورا
وأرقـاب العدا بحـدِ البيض منشورا
إليك رأس المعالي والمجد قـد رخـا
عنان عـزِك ملازم للصفا والـرخـا
ووزارتك مـذ أتـت حسَانكـم أرخـا
وفـق مرادك لهـا قـد جـاك منشورا[٨١]

وتخميس[من المجتث]-والقافية مفتوحة-

٣

دام بـالعزِ قـدركم كيـف للسرِأمركـم
لم أزل أخف سركم إن شكا سـرَ هجركم
(مهَد الحبُ عذركم)
إن سمحتم بوصلكم أو وفيتم بـوعدكـم
كـنت للحشر خلُكم لو رأيتـم محلكـم
(من فؤادي لسركم)
زاد قلبي به الأسى وودادا تـأسَسـا
فواصبح تنفَسـا لو أمرتم بمـا عسى
(مـا تعديت أمركم)
دمت بالعزِ والصفا ذاب جسمـي بلاخفـا
لـم تكن قطُ مخلفا قصَـروا مـدة الجفـا
(طوَل الله عمركـم)
يـا منائي وبغيتي ورجـائـي وعمدتـي
أرتجيكـم لشـدَة شـرفـوني بـزورة
(شرَف الله قـدركم)
حبُكم قـد أعلَنـي وهـواكـم أذلَـنـي
بـل جفاكـم أغلَني كنـت أرجـو بأنَنـي
(شهركم لي ودهركم)
مـرَ خلِي وسلَمـا لـم يكـن قـطُ كلَمـا
بـتُ ليلي منعَمـا قـد نسيتـم وإنَمـا
(أنـا لم أنس ذكركم)
لـو رأيتم تجملي ونـظرتـم تحملـي
وقرأتـم تغزلـي ورأيتـم تذللـي
(فـي هواكم لغركم)
أرتجي اليوم قربكم زادفي القلـب حبكـم

مــا تخافون ربَكم لــو وصلتم محبكــم

(ما الذي كان ضرَكم)[82]

وقال أيضا مخمسا على هذه القـــافية[من البســيط]-والقافية مضمومة-

* ٤ *

كن حافظ السرِ خير الناس عادته

ولا تكن فاشيا تؤذيك فتنتـــه

بالله أقسم والمختار صفوته

من باح بالسرِ كان القتل شيمته

(من الرجال ولايوخذ له ثار)[83]

وله أيضا مادحا(مقــرر الميمون)[من الطويل]-والقــافية مضمومة-

* ٥ *

مقرِر عزٍ جاءنا وهو يفخر

ومنصب سعـــد بالسعود مقرَر

وأيام إقبال أتت لتزور من

لـــه في العلا شرف رفيع يعطر

وحكم لذي قدربأعتاب بابه

تمرغ خـديهـا الثرى وتــعفرِ

فريد له نفس كنفس أميننا

وأطباع جـدٍ بالمحاسن تــذكــر

له رفعة في المجد مثل شقيقه

(سليماننا)(والشيء بالشيءيذكر)

إلى عمدتي في كلِ يوم وساعة

بــدار تقى أوج المعالــي وأخفر

فأسأل ربَ العرش يبقي وجوده

ويجعلــه دومــا إلى الشــر يقهر

ويجعله كهفا لنا أبدالمدى

بـــه نيلـــغ المأمــول والشكر أكثر

من العد إرفع واحدا يامؤرخا

بعــزٍ وإقبـــال أتـــانـــا مقـــرَر[84]

وقال أيضا على هــذه القافية[من الكامل]-والقــافية مضمومة-

* ٦ *

بتجدُد الأفراح قلت مؤرخا

بشرى لنا بالمجد جاء مقرِرا[85]

وقــال أيضا على هذه القــافية[من الكامل]-والقـــافية مضمومة-

إحرص على حفظ الوداد من الأذى

فرجوعـــه بعد التنافر يعسر

إنَ القلوب إذا تنافر ودُهــا

مثل الزجاجــة كسرها لايجبر[86]

وتخميسا[من البسيط]-والقافية مكسورة-

* ٨ *

لاتذكرنَ صحابيا وصحبته

إلاَ بخيــر فــإنَ العدل شيمتــه

إيَاك تبغضه فاحفظ مودته

إنِي أحبُ(أبــا حفص) وشيعتــه

(كما أحبُ (عتيقا) صاحب الغار)

فكن لأبوابهم ياصاح ملتزما

إنِي نشرت لـــهم في مدحهم علما

وقل جهارا تنل من فضلهم كرما

لقــد رضيت(عليــا)قدوة حكمــا

(وما رضيت بقتل(الشيخ) في الدار)

سدت الأنام بحبِ الصحب في بلدي

وحــاز فخــر أبي والجد يــاسندي

لقد أتيت بمدحي أبتغي رشدي

كلُ الصحابة أسيادي ومعتمدي

(فهل عليَ لهذا القول من عار)[87]

ومديحا لوالده[من البسيط]-والقافية مكسورة-

* ٩ *

ثغر اللَوالي تبدَى مخجل الدرر
ووجهه تحت ليل الشعر كالقمر
فاق الملاح بخال فوق وجنته
كـأنَه الليل لاقى طالـع السحر
لا أوحش الله عيني من خيال فتى
دعا سقيم فؤادي منه في خطر
جبينه قمر والشعر ليل دجى
وجسمه فضة زادت بهـا فكر
لقد تكدَر عيشي بعد فرقته
والبعد هيَج أشواقي إلى النظر
والله من بعده ماذقت طعم كرى
ومقلتي قرحت من كثرة السهر
ثمَ انثنيت إلى قلبي وقلت له
دع الخيال وحقِق صحة الخبـر
أجابني وهو مسرور فكلمني
هـذا منائي فإني طالـب الأثـر
ثمَامتدحت رفيع الشأن سيدنا
حاوي الفخار سمي الهاشمي المضري
تاج السعود عليّ الجاه عمدتنا
أفديه في مهجتي والسمع والبصر
مولاي ذخري كذاك اليوم معتمدي
كهف الأنام لمـن وافى من البشر
هذا الكريم الذي جلَت مواهبه
إنعامه قد غنى عـن وابل المطر
فإنَه الفرد في(الحدباء) حين بدا
قد فاق أهل النهى بالسعد والظفر
لازال بالعزِ والإقبال مرتقيا
مـؤيَدا سالما بـالرسل والزبـر
كذاك بالمصطفى المختار شافعنا
وما أتى في كتاب الله والسور[88]

{قافية السين}

وقال على هذه القافية:

واصفا بركة بسـتان، مع مدحـه لوالده [من البسـيط]-والقافية مكسورة-

* ١ *

لله بركة بستان لقد شرفت
بسيد حفَ بالأمجاد والشوس
زهت بعشر شموع تستضيء بها
كأنَها أنجم في عرش (بلقيس)[89]

{قافيةَ الفاء}

وأنشد على هذه القافية:

* ١ *

قال[من مجزوء الكامل]-والقافية ساكنة-

يـاصارفا عني المـودة
والـزمـان لـه صروف
ومفني في فصح من حاورت
تعنيـف العسـوف
لا تهـن فيمـا أتيـت
فـإنَني بـهم عـروف
ولقد نـزلت بهم فلـم
أرهم بـراعيـن الضيـوف
وبـلوتهم فـوجدتهـم
لمَـا سبكتهـم زيـوف
مـافيهم إلاَ مخيـف
إن تمكَـن أو مخـوف

لا بـــالصفي ولا الوفي
ولا الخفـــي ولا العطــــوف[٩٠]

{قافية القاف}

وأنشد على هذه القافية:

* ١ *

تشطيرا [من الوافر]–والقافية ساكنة–
زمان كـــلُ صبٍ فيـــه خبٌ
فـــلا تقربـــه يعقبك الشقاق
لـــه سوق بضاعته نفـــاق
وفســـق ثـــمَ سكـــر لا يطاق
فكن مستيقظا أبـــدا فريدا
فطعم الخـــلِ خل لـــو يـــذاق
فإن تك راغبا ياصاح فيـــه
فنـــافلـــة الفراق ولاالنفاق[٩١]

{قافية اللام}

وأنشد على هذه القافية:

* ١ *

[من البسيط]–والقافية مفتوحة ومطلقة–
ياجامع المال في دنياه من طمع
وليس ينفق خوف الفقر مثقالا
أما سمعت حديثا لانظير لـه:
(أنفق ولاتخش من ذي العرش إقلالا)[٩٢]

* ٢ *

وأيضا[من البسيط]–والقافية مفتوحة ومطلقة–
يامن تصدَى لجمع المال مفتخرا
فـــــايُ مال بأهل المال ماما لا
قد قال سيدأهل الأرض كلهم
(أنفق ولاتخش من ذي العرش إقلالا)[٩٣]

* ٣ *

تشطيرا[من الكامل]–والقافية مكسورة–
يا ضيفنا لو جئتنا لوجدتنا
دون الأنـــام لضيفنا لم نخجل
(ووجدتنا عند النزول بحينا
نحن الضيوف وأنت ربُ المنزل)[٩٤]

قافية الميم

وله على هذه القافية:

* ١ *

نص[من الطويل]–والقافية ساكنة–
ولو قيل مبكاها يكبت صبابة
إن ثقلـــت نفســـا قبيل الندم
ولكن بكت قتلى فهاج لي البكا
بكـــاهـــا ففضـــلا للمتقدم[٩٥]

* ٢ *

ونص[من الهزج]–والقافية ساكنةأيضا–
تـــبصَر ودع اللـــــوم
وقـــل لي هـــل ترى اليوم
فتـــى لايـــقمر القـــوم[٩٦]
وتخميس[من الكامل]–والقافية مضمومة–

* ٣ *

يا من بعشقك في الأنام أسرتني
وقطعت ودًا بيننـــا وهجرتني
أبكـــي لبعدك ثـــمَ أنشد إنَني
مـــا لي لسان أن أقول ظلمتني
(والله يعلم انِي لمظلوم)[٩٧]
وتخميس آخر[من البسيط]–والقافية مكسورة–

* ٤ *

فإن نظرتم تشكوت فذا عطبا

وإن سمعتم تنزهت فلاسببا

وإن رأيتم تصبرت فلا عجبا

لاتحسبوا رقصي ودكم طربا

(الديك يرقص مذبوحا من الألم)[٩٨]

{ قافية النون}

وقال منشدا عليها: نصا[من الوافر] –والقافية مفتوحة، ومطلقة–

* ١ *

ثمار الجود ياصاح اقتطفها

وأوقات السعادة فاختطفها

وأيام المسرة فاحتفظها

إن هبت رياحك فاغتنمها

(فإنَ لكل خافقة سكونا)[٩٩]

ونصا[من الوافر أيضا] –والقافية مضمومة–

* ٢ *

إذا جار الزمان عليك فاصبر

فهذه عادة الأيام تهجر

فكن سهلا يسير الاتعسر

إذا وصلت يداك فلا تقصر

(فإنَ الدهر عادته يخون)[١٠٠]

قافية الهاء

قال عليها: نصا[من البسيط] –والقافية مكسورة–

* ١ *

البعد هيَج أشواقي إلى النظر

والقلب يطلبكم بالليل في السحر

والعين قد ضجرت من كثرة السهر

والله لو أنَني أشكو إلى حجر

(لرقَ لي وبكى والله والله)[١٠١]

{قافيةَ الياء}

وقال فيها: تخميسا[من البسيط]

* ١ *

قلبي بحبِك مشغوف ومنذهل

والدمع أضحى لأجل البعد منهمل

قد قلت قولا بليغا ماله مثل

كلِي بكلك ممزوج ومتصل

(وكل عارضة تؤذيك تؤذيني)[١٠٢]

وتخميسا آخر[من البسيط أيضا]

* ٢ *

فكم وكم كثرة الأشواق أكتمها

وكم دموعي على الخدين أهملها

فقد أتيت بنفسي اليوم أبذها

في حالة البعد روحي كنت أرسلها

(تقترب الأرض مني وهي نائيتي)[١٠٣]

وقد قال من الشعر التعليمي: تخميسا[من الطويل]

* ١ *

أمولاي إنَ منيتي طول عمركم

وأرجو من الله الكريم سروركم

ما زلت داع مذ مرضتم بحفظكم

ألا ألف حمد للإله لبرئكم

لأنَ جميع القصد كان شفاؤكم

فياسيدي والله قصدي وبغيتي

أريد شفاكم كي تزيد مسرتي

وأقسم بالله الذي هو خيرتي

لحبكمو أهوى من جفاكم أحبتي

وأرجو بقاكم كي يدوم وصالكم[١٠٤]

ونصا آخر:
نهدي من الصلاة والتحيـــة
إلـــى جنـــاب سيد البريـــة
ثمَ مــن الثناء والســلام
إلــى الــرســول ســيد الأنــــام
الـــى النبي الطاهــر الــمطهَر
ذخــري شفيع الخلق يوم الحشر
خير الأنام المصطفى الممجَد
مــن اسمــه بين الورى (محمد)
وآدم المعروف في كل السير
عنــد البرايــا أنَــه أبــو البشــر
لاسيما(نــوح)النبيِ الهادي
فقد سمــا قــدرا علــى الأمجــاد
كــذا خليــل الله (إبراهيم)
فــهو الرســول السيد الكــريــم
ونجلــه مولاي (إسماعيل)
فهــو النبـــي الماجــد الجليــل
وعمدتي(موسى) كليم الله
ذو العزم وافي القدر عــالي الجاه
وثمَ (يعقوب)النبي الأكرم
كــذاك (يوسف) ابنـــه المكرَم
ثمَ (سليمان)مليك العصر
وصاحــب البساط ثــمَ القصر
وثمَ (يحيى)خيرتي في العرض
وسنتـــي مديحـــه وفرضـــي
كذاك (جرجيس)النبي الهادي
أرجوه يوم الحشر والميعــاد
و(يونس) النبي لي نعم الرجا
ومقصدي في شدتي والمرتجى
والروح (عيسى) أبتغي شفائي
مــن علتي بيــده البيضــاء
فصلِ يـــاربِ عليهم جمعــا
واغفر لـــهذا العبد عند المسعا
فأنَ مؤمَــل الغفران
مــن الإلـــه الواحــد الديَــان
والحمد لله على التمام
مــن أول القول إلى الختام[١٠٥]



هوامش التحقيق

(١) ينظر:ديوانه

(٢)هـذا الكتـاب لم أعثـر عليـه في المصـادر، لكـن علـى وفـق استنتاجي المتواضع من تقريظ الشاعر(محمود الجليلي) له أرى أنه كتاب صغير في الأدب العام يشابــه في منهجه منهج (البــيان والتبـــيين) لـ(الجاحـــظ)(٢٥٥هجرية)،و(الكامل) لـ(المبرد)(٢٨٥هجرية) (تنظر مخطوطة: زهر الفنون الشهيرة بسـراج الملوك ضمن مخطوط الديوان الحالي الذي نحن بـصدد تحقيقه،والذي جاء ترتيبه بعد شعر شاعرنا) •

(٣-٤) لم أجد لهم تراجم في المصادر المتوافرة بـــين أيدينا •

(٥) مايقـــال عن هذا الكتاب نفس ماقـــيل عن كتاب(زهر الفنون)الوارد في الهامش(٢)(تنظر:المخطوطة حـــيث جاء تسلسل هذا الكتاب بعد كتاب(زهر الفنون)) •

(٦) لم أجد له ترجمة في المصادر المتوافرة بين أيدينا •

(٧.٨) تنظر: في المخطوطة المتضمنة لديوان الشاعر، وموقعها في نهاية المخطوطة •

(٩) تنظر: مخطوطة الديوان في قســم كتاب (زهر الفنون)، وكتاب(ملتقى الأبحر) •

(١٠) ينظر:الديوان •

(١١)ينظرمثلا:IRAQ,S HISTORY IN THE BEFORE THENEW,S TIME122، وتاريخ العراق بـــين إحـــتلالين 7 7 -5 5 /1، و THEARBIC,SLITERTURE INOTHMAN,S TIME:88-99.

(١٢أ) ينظر مثلا:انحطاط الثقـافة العربـية/٣٣-٧٠، والفكر العربـي وحقيقـة العصور المظلمة/٧-٩، والتفتت الحضاري العربي/٦٠-٦٤، وابن خلكان مؤرخ متأخر/١١

(١٢ب) ينظر مثلا : دراســات في العصور المتأخرة /١٢، والعلم المنحسـر من وإلى/١٨-٢٢، والمعرفة المغولية في القـرن السابـع الهجري/١٣٣-١٥٦، والتكرار الفكري في الحضارة الإنسانية /١١١.

(١٣) ينظر: الحياة الفكرية العربــية وتعرجات الزمن/٨٨-٩٠، وسبـل المعرفة التقـنية وهفواتها /٤٤-٥٤، وثنائية الفكر الصاعد وعكسه /.

(١٤) ينظر:المنتوج العربـي الإيجابـي في العصر الوسـيط/٤٥-١٠٠، وظواهر التجديد التراثي/١٣-٣٢، وروافد فريدة في الفكر العربـي التراثي/٦٠-٦٥ .

(١٥) ينظر:الحركة الإسلامية ومداها في العصور المظلمة/٧٧-٨٨ •

(١٦-١٩) ينظر:الثقافة وإتجاهاتها في العصر الوسيط/١٢-٤٤ .

(٢٠-٢١) ينظر: لمحات إجتماعية من تاريـخ العـراق الحديـث ١٣٣-١٢٢/٣

(٢٠) ينظر: تاريخ الموصل في العصور المتأخرة/٧٠-٨٨ •

(٢٣-٢٤) ينظر:الديوان/ قـافية الراء المضمومة رقـم﴿٥﴾، وقافية الراء المكسورة رقم (٩).

(٢٥) ينظر:ديوانه•

(٢٦) ينظر: تاريخ الأدب العربي في العصر المملوكي/٢٢٢-٢٣٠

(٢٧) ينظر:الديوان.

(٢٨) ينظر:فهرس مخطوطات المتحف العراقي.

(٢٩-٣٠) ينظر:الهامش/(٢٣-٢٤)من هذه الهوامش.

(٣١) التناص:هو تداخل النصوص عند المبدع الواحد بـإدخال أكثر من نص في نصوصه معنى (ينظر:تقنيات التناص/١٢).

(٣٢) تنظر: الصحيفة الثامنة من مخطوطة الديوان.

(٣٣) تنظر: مخطوطة الديوان/١.

(٣٤) تنظر: نفسها/٣.

(٣٥-٣٦) ينظر:الديوان.

(٣٧) ينظر: نفسه/ القصيدتان الأخيرتان•

(٣٨) ينظر: نفسه/ قافية الدال-النص الثالث.

(٣٩) ينظر: نفسه/قافية الراء-النص الثامن•

(٤٠-٤١) ينظر: نفسه.

(٤٢) ينظر: نفسـه/ قـافية التاء*١*، والدال*١*، والراء*٢و٤و٨-

٩★، والسين★١★،واللام★١-٢★، والميم★٤★، والهاء★١★، والياء★١-٢★٠

(٤٣) ينظر: نفسه/ قافية الدال★٢★، والراء★١و٦-٧★، والفاء-مجزوءه-★١★، واللام★٣★، والميم★٣★٠

(٤٤) ينظر: نفسه/ قافية الباء ★ ١ و ٢ ★ ، والتاء ، والراء★ ٥★، والميم★ ١ ★ والتعليمي

(٤٥) ينظر: نفسه/ قافية القاف★١★، والنون★١-٢★

(٤٦) ينظر: نفسه/ قافية الهمزة★١★، والدال★٣★.

(٤٧) ينظر: نفسه/ قافية الميم★٢★.

(٤٨) ينظر: نفسه/ قافية الحاء★١★٠

(٤٩-٦٢) ينظر: نفسه٠

(٦٣) ينظر مثلا: نفسه/النص الأول من الشعر التعليمي٠

(٦٤) ينظر مثلا:الشعر والشعراء/١٧.

(٦٥) تنظر مثلا: مخطوطة الديوان/٥ ٠

(٦٦) تنظر مثلا: مخطوطة الديوان/١١ ٠

(٦٧)تنظر مثلا:مخطوطة الديوان/١٠ ٠

(٦٨) ينظر: فهرس مخطوطوطات المتحف العراقي ٠

(٦٩-٧٠) ينظر: الديوان ٠

(٧١) في المخطوطة(ص١٠) قبل النص(وله أيضا توسل إلى حضرة الرسول المكرم صلى الله عليه وسلم)، وأهل العباء:هم أهل الكساء، وهم الرسول(ص)، وعلي ، وفاطمة، والحسن، الحسين(ع)، والحدباء:الموصل، ويونس وجرجيس أنبياء أضرحتهم في الموصل - مسقط رأس الشاعر.

(٧٢) في المخطوطة (الذلوب) ، والصواب ما أثبتناه ، وفي المخطوطة (نغفر)، والصواب ما أثبتناه ، وفي نهاية صدر البيت الرابع عبارة غامضة لي فأهملتها بوضع نقاط بدلها، وفي نهاية البيت الربيع (تجيبه) لامعنى لها إلا إذا قدرنا محذوفا قبلها والتقدير- في رأيي- فهل تجيبه ؟، وفي البيت الأخير كان في المخطوطة بعجز لم أفهمه لكني أبقيت الشطر المفهوم والذي هو تضمين من قصيدة لـ (حازم القرطاجني) (٦٨٤هجرية) (ينظر:نفح الطيب٢/٣٤٥)٠

(٧٣) وردت في المخطوطة(جآءت)والصواب ماأثبتناه،وقد ورد فيها(ويخفي) والواقع لايستقيم المعنى إلا بما ثبتناه،والتضمين لم أعثر على قائله٠

(٧٤)في المخطوطة(وله أيضا مخمسا)، والتضمين تناص من قول الإمام علي(ع) للدنيا)إذهبي عني فقد طلقتك ثلاثا)(ينظر:نهج البلاغة٣/١١٧).

(٧٥) في المخطوطة (يحكى) والصواب مااثبتناه، والبيت الثاني غير مفهوم في المخطوطة وقد إجتهدنا في وضعه حسب ما رأيناه صوابا، والحال نفسه تنطبق على البيت الأخير٠

(٧٦) في المخطوطة-ماقبل النص-(وله أيضا تهنيه وتاريخ للمنصب المبارك ١٢٠٩) وأرى أن(الربوح):هو العدو- كأنه يربح بأذى الآخرين-، والصبوح: هوالحبيب، والمرهم:العلاج، وفي نهاية النص في المخطوطة(١٢٥٨) (سنه).

(٧٧) في المخطوطة ماقبل النص(وأعز شأنه خالد آغا نجل المرحوم أحمد آغا).

(٧٨) في المخطوطة ماقبل النص(وله أيضا تخميسا)٠

(٧٩) في المخطوطة ماقبل النص (وله في مدح آل البيت)، ويوم التناد: يوم الحساب.

(٨٠) في المخطوطة ماقبل النص(غيره)، والبيت الثاني (وبشاير الأفراح) والصواب ما أثبتناه، البيت الأخير (ومذ بشروا بالحكم أرخته بدا بعز ومجد قد أتاك مقرَرا) والصواب ما أثبتناه، وبعد النص- في المخطوطة-(١٢٥٨) (سنه).

(٨١) في الأصل(الرأي)، وإنما ذكر ماذكر لخفة الوزن، والأصل-في البيت الثالث - (لازالت) وإنما ذكر ذلك لخفة الوزن أيضا، و(رخا) الأولى بمعنى: مال ، والثانية بمعنى:العسر ، والثالثة بمعنى:التاريخ.

(٨٢) في المخطوطة ماقبل النص(وله أيضا)، وفيها(فوصبح) والصواب ما أثبتناه٠

(٨٣) في المخطوطة ماقبل النص(وله تخميسا)٠

(٨٤) في المخطوطة ماقبل النص (وله أيضا تاريخ لمقرر الميمون)، والبيت الخامس فيه هامش بعد العجز وهو(والشهم بالشهم يذكر) والصواب ماثبتناه وهو مثل قديم لازال يستخدم لكن لم أقع على قائله الأول٠

(٨٥)في المخطوطة ماقبل النص(غيره)، ومؤرخ، ومقرَر والصواب- في رأينا- ما أثبتناه٠

(٨٦) في المخطوطة (لايجبروا) والصواب ما أثبتناه.

(٨٧) في المخطوطة ماقبل النص(تخميس)٠

(٨٨) في المخطوطة ماقبل النص(وله أيضا عفى الله عنه وعامله

بلطفه الخفي قصيدة يمدح بها حضرة والده الأفخم أدامه الله.
(٨٩) في المخطوطة ماقبل النص(وله في وصف بركة البستان ومدح والده المفخم أدامه الله)، والشوس:العز.
(٩٠) البيت الثاني والثالث مكسوران والبيت الخامس قافيته " زبوف" صححت الى زيوف في المخطوطة البيت الأخير(الأ بالصفي ولاالوفي والا بخفى ولا العطوف)، والصواب مأثبتناه.
(٩١) في المخطوطة ماقبل النص(وله تشطير حرسه الله تعالى)، والنص وضع بزيادةغير واضحة بعد صدر البيت الأخير، وقد خمنت العجز دلاليا كما إعتقدته مما ظهر منه وهو قليل.
(٩٢) في المخطوطة ما قبل النص (وله أيضا)، والعجز الأخير مقتبس من حديث للرسول(ص)، نصه:((انفق يابلال ولاتخش من ذي العرش إقلالا)) (ينظر مثلا: مجمع الأمثال٢/٣٤٥).
(٩٣) في المخطوطة ماقبل النص(وله أيضا)، في البيت الثاني(د) وليس (قد)، والصواب ما أثبتناه.
(٩٤) في المخطوطة ماقبل النص(تشطير)، والبيت الأخير هو بيت بعينه لـ (حاتم الطائي) (ينظر:ديوانه/٩٥).
(٩٥) في المخطوطة عجز البيت الأخير غير واضح ، وإنَ ما ثبتناه نعتقد هو الصواب.
(٩٦) في المخطوطة ماقبل النص(تمت).
(٩٧-٩٨) في المخطوطة ماقبل النص(وله تخميسا).
(٩٩) في المخطوطة ماقبل النص(وله)، وفيها(سكون) لكن الصواب ما أثبتناه.
(١٠٠) في المخطوطة ماقبل النص(وله).
(١٠١) في المخطوطة ما قبل النص (وله)، وفيها (لبعد) ومعه يختل الوزن فأرى أن الصواب ما أثبتناه، فيها (وبكا) والصواب ما أثبتناه.
(١٠٢) في المخطوطة ماقبل النص (وله غفر الله له وعفا عنه مرتجلا ومخمسا).
(١٠٣) في المخطوطة ماقبل النص(وله أيضا مخمسا غفر الله له)، وفيها اليوما بذلها والصواب ما أثبتناه ، والبيت الأخير فيها (تقبل الأرض عني وهي نائيتي) وفيه خلل وزني وأرى أنَ الصواب ما أثبتناه.
(١٠٤) في المخطوطة ما قبل النص (وله أرتجالا مخمسا)، وفيها (بحفضكم) والصواب ما أثبتناه، وفيها(شفائكم) والصواب ما أثبتناه، والبيت الأخير فيها كالآتي:
(لحبكموا أهوى جفاكم أحبتي
وأرجو بقاكم كي يدوم جفاكم)
وواضح أن فيه خلل وزني ودلالي معا والصواب ما أثبتناه.
(١٠٥) في المخطوطة ماقبل النص(وله أيضا)، وفيها في صدر البيت الأول(الصلوة) والصواب ما أثبتناه،والبيت الأخير فيه(التمامي) والصواب ما أثبتناه.



مصادر ومراجع التحقيق

١.المصادر والمراجع العربية:-

ـ إنحطاط الثقافة العربية/المستشرق كيرو جنتلمان/برلين/١٩٣٠ .
ـ تاريخ الأدب العربي في العصر المملوكي/د.حسين علي محفوظ/ تركيا/١٩٦٢ .
ـ تاريخ العراق بين إحتلالين/عباس العزاوي/بغداد/١٩٥٩
ـ تاريخ الموصل في العصور المتأخرة / د.كارلوس سوني / برلين/١٩٩٦.
ـ تقنيات التناص/د.سالم رفعت/دار الفكر-بيروت/ط١/٢٠٠٢ .
ـ التكرار الفكري في الحضارة الإنسانية/ د.عزت حنفي بهادر(مجلة كلية الآداب/ جامعة عين شمس/ ع١/ ٢٠٠٠).

ــ التفتت الحضاري العربي/ د٠ عبادة ولد محـمـد/ دار الفارابــي- بيروت/ط١/١٩٨٨٠
ــ الثقــافة وإتجاهاتها في العصر الوســيط/ د٠نيكولاس ســيرفس/ واشنطن ١٩٩٤
ــ ثنائية الفكر الصاعد وعكسه/ د٠سلامة محمود(مجلة كلية الآداب- جامعة القاهرة/ ع٣/١٩٩٩).
ــ الحركة الإسلامية ومداها في العصور المظلمة/ د٠جلال سرحــان (مجلة كلية الآداب- جامعة الفيوم/ ع١/١٩٩٩)٠
ــ الحياة الفكرية العربــية وتعرجات الزمن/د٠ أيمن أبــو مازن/ دار الفكر-بيروت/ط١/
ــ ابن خلكان مؤرخ متأخر/ د٠طه ســيف محـمـد/ دار المستقبــل- بيروت/ط١/١٩٩٨٠
ــ دراسات في العصور المتأخرة/ المستشرق جيرار كولدن/ الولايات المتحدة الأمريكية/١٩٦٦٠
ــ ديوان حاتم الطائي/ جمع كرم البستاني/ بيروت/د٠ط/١٩٦٣.
ــ ديوان محمود الجليلي، ومعه كتاب (زهر الفنون) الشهير ب(سراج الملوك) للأديبين (يحيى آغا العبدي، ومحمد أمين العمري)، و(ملتقى الأبحر) لــ (نائب الشرع الشريف) وحشاه (بــدر الدين أفندي)، ويلي ذلك (وصفات سفوف) لــ (محمود الجليلي)، مع نصين شــعريين له أيضا/ مخطوط موجود في مكتبة المتحف العراقي.
ــ روافد فريدة في الفكر العربي التراثي/ د٠ســعاد نصار(مجلة كلية الآداب- جامعة أسيوط/ع١/٢٠٠٠)٠
ــ سبل المعرفة التقنية وهفواتها/ د٠رجاء ولد صالح/ دار الثقــافة- بيروت/ط١/١٩٩٠
-الشعر والشعراء/ ابن قتيبة (٢٧٦هجرية)/ تحقيق محــمد محــيي الدين عبد الحميد/القاهرة/ ط١/١٩٦٢٠
ــ ظواهر التجديد التراثي / د٠صابــرين يوســـف / دار الأندلس - بيروت/ط١/١٩٩٥.
ــ العلم المنحسر من وإلى/ د٠سميع رمضان أحمد/ دار الشروق - عمان/ ط١/١٩٨٩.
ــ الفكر العربــي وحقيقــة العصور المظلمة / د٠عبـد الهادي أحـمد / كوبنهاكن /١٩٧٧.
ــ فهرس مخطوطات المتحف العراقــي/ دون مؤلف/دون طبــعة/دون تاريخ٠
ــ لمحات إجتماعية من تاريخ العراق الحديث/ د٠ علي الوردي/ بـغداد/ ط١/١٩٧٧٠
ــ مجمع الأمثال/ الميداني (٥١٨هجرية)/ دار التراث - بــيروت /ط١/ د٠ت.
ــ المعرفة المغولية في القــرن السابـــع الهجري/ د٠ هيفاء عبــد المحسن(مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية / ع٢/١٩٩٢).
ــ المنتوج العربــي الإيجابــي في العصر الوسيط/ د٠أيمن ســعادة/ دار الفكر- بيروت/ط١/١٩٨٩٠
ــ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب /المقري/ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد/القاهرة/ط٣/١٩٧٥٠
ــ نهج البلاغة/أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب(ع)/شرح ابن أبي الحديد المعتزلي /دار التراث- بيروت/ ط١/٢٠٠٥م٠
-٢المصادر والمراجع الأجنبية
THE ARBIC,S LITRTURE IN OTHMAN,s TIME:SHALEEKOWS SEELONA:ROMA:1999.
-IRAQ,S HISTORY IN THE BEFORE THE NEW,S TIME:JONE BLACE:LONDON:1915.

أدب النديم في طبعة جديدة

تأليف أبي الفتح محمود بن الحسين الرملي

صنعة سحبان احمد مروة



نبيـل الـعطية
باحــث/ العراق

هاهي ذي طبعة أخرى من كتاب أدب النديم لأبــي الفتح محمود بن الحسين الرملي، المعروف بكشــاجم، المتوفى سنة ٣٦٠هــ. وهي من صنعة السيد سحبان احمد مروة، ومن منشورات الجمل، الصادرة سنة ٢٠٠٦، وقد اطلعت عليها بآخرةٍ، فبدت لي ملاحظات ها أنذا مُدْرِجٌ أهمها:

أولاً. المقدمة:

١ــ عنون المحقق مقدمته بــ ((كلمات في صُحبــة هذه الرسالة)) ص ٧. والرسالة تسمية لافتة للنظر، وقد قــال المصنف نفسه في مقدمته، وهو يتحــدث عن دوافع تاليفه كتابه هذا ص ١٤ قائلاً: ((أحببتُ أن أُجردَ في ذلك كتابــاً، أفصله وأبوبــه، وأوفي كُلَّ معنىً فيه حَقَّه، وأضم إلى كلٍّ شَكْلٍ شكْله)).

سمى كشاجم عملــه هذا كتابا ــ كما هو واضح ــ ولم يقل رسالةً، والأخذ برأيه أولى، ولأنَّ من مهمات المحقق إظهار النص، كما أراده المؤلف.

٢ــ اتسمت المقدمة بالابتســار المبــالغ فيه، إذ لم تزد على سبع صفحاتٍ، وقد كانت أقرب إلى ((التمهيد))، منها إلى مقــــدمةٍ علميةٍ ذات منهج واضح. وجاء تعريفه بالمؤلف في وَجازةٍ شــديدةٍ، فلم يُمط اللثام عن حــياته، ووفاته، وأحــوالهِ المعيشــية، ومكانته الأدبــية، وآراء

العلماء فيه. وعلى نحـــو مجمل، فإنَّ ما تناوله كان عرضا مختصرا، وخاليا من التعزيز بالمصادر، التي يستقي منها مادته، وهو أمرٌ غير مقبول في عالم التحقيق المعاصر.

٣ــ لخص السيد المحقق (علاقته) بالمصنف بقـــوله: إنها توطدت مع المستشرق الفلندي كاي أورنبـــري حـــين حقّق كتابا في ((الطبيخ)) لمؤلفه ابـــن ســـيار الوراق في ثمانينيات القرن الماضي.

وفي كتاب الطبيخ هذا، يَردُ ذكر كشاجم بصفته شـــاعرا، ويضيف، على أنَّ شـــــعره ((فوتوغرافي))، لتصويره الأطعمة والمجالس بـــ ((تشبيهات)) تنتمي الى عالم ابـــن المعتز، ولكن دونَ بهاء تشبيهات الثاني، ونزولها الحميد الأثر في الأذن والقلب، كما قـــال ص ١٠. يدفعني رأيه هذا إلى التساؤل عن جدوى هذا ((التقويم)) لشعر الرجل. وأدب النديم كتاب نثري يُعالج فيه اعرافاً اجتماعية خاصةً بمقابلة السلاطين والأمراء، وكيفية مجالســـتهم ومفاكهتهم، ولو كان المحقق يحقق ديوانه، لكان معقولاً أن يُبـــدي رأيه في شعره، كما أنّه نقـــد على ((طَردياتـه))، وقـــال: إنها تسَفُّ كثيرا ص ١٠. لقد اتضح لي من مقدمته هذه تحـــامله على كتب الرجل وهو الذي قـــال فيه الشابشـــتي[1] في دياراته ٢٦٠: ((له كتب كثيرة، وتأليفات طريفة، وأثنى عليه ابـــن العماد الحنبلي في شذراته (٣/ ٣٨) قائلاً: ((شـــعره أنيق، وأَرجُ مدوناتهِ فتيق))، وحظي كتابه ((المصايد والمطارد)) باحترام ابن خلكان في وفيات الأعيان، مقتبســـا منه جملة نصوص (١/ ٣٣٨، ٢/ ١٤، ٣ / ٩١..). وجاراهُ في ذلك القلقشندي في (صبح الأعشى ٢/ ٣٤). وإذا كان هذا رأي القدماء فيه فما هو رأي المحدثين؟ أكتفي بما ذكره الدكتور مصطفى الشكعة[2] عن كتابه ((المصاديد والمطارد)) بشكل خاص، أنّه يمتاز بنفاســـــة موضوعاته، وأنّه يَدل ((على مقـــدرة كشـــاجم الفريدة على اســـتيعاب الموضوع، الذي يختارُ للكتابة فيه، وإلى اي حدٍّ كان يتحكم فيه، ويقـــدّم كُلَّ طريفٍ جديد، وكل شيّق نفيس، شأنه في ذلك، شأن جهدهِ في ((أدب النديم)).

٤ــ خلت المقدمة من قائمة بمصنفات كشـــاجم، وقـــد اقتصر المحقـــق على ذكر أربـــعة من مجموعها، البـــالغ عشرة. وكان ذكره لها عابرا، معتمدا على مرجعٍ محـــدث للعلامة محســـن الأمين من أنَّ له: ((المصايد والمطارد، وكتاباً في ((الطبيخ))، وديوان شعره، ورســـائل)). وكان الأحرى به الرجوع إلى المصادر القديمة كالفهرست لابن النديم، وكشـــف الظنون لحـــاجي خليفة، وهدية العارفين لاســـماعيل باشـــا البـــغدادي، وحلبـــة الكميت للنواجي، وشـــذرات الذهب، لابـــن العماد الحنبـــــلي، وغيرها من المظان، على الا يهمل المراجع الحـــديثة، كتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، والأعلام للزركلي ونظائرها في ذلك.

٥ــ ما النسخة التي اعتمد عليها المحقق في عمله؟ لقد اشار إليها إشارةً عابرة (ص ٥٥/ الحاشية ١)، (ص ٥٧/ الحاشية ٤)، ولم يصفها، وأين كانت؟ ما عدد أوراقها؟ ما عدد سطور الورقة الواحدة منها؟ مَن ناسخها؟ كُلُّ ذلك لا إجابة عنه.

صدرت الطبعات الاتية من أدب النديم.

١ــ عام ١٢٩٨هــ، وطبع الكتاب بمطبعة بـــولاق ــ القاهرة.

٢ــ عام ١٣٢٩، وطبـــع في الاســـكندرية بمطبـــــعة جورجي غرزوزي.

٣ــ عام ١٩٨٧م ط١ــ مطبعة التقدم ــ القـــاهرة تح د النبوي عبد الواحد شـــعلان. [كما صدرت طبـــعة اخرى لاحقة بتحقيقه لم اطلع عليها بعد].

٤ــ عام ١٩٩٠ م عن وزارة الثقـــافة والإعلام ــ دار

الشؤون الثقافية ــ بغداد بتحقيقنا.

٥ــ ترجم الى الفرنسية مؤخرا [ولم أعلم اسم مترجمه، ولا على أيّ طبعة اعتمد؟].

ولأدب النديم ــ فيما أعلم ــ مخطوطتان اثنتان هما:

١ــ مخطوطة محفوظة في المكتبة الوطنية بباريس تحمل الرقم (٣٣٠١).

٢ــ مخطوطة محفوظة في المكتبة الوطنية ببرلين. وقد اعتمدت على مصورتيهما في تحقيق نص الكتاب، على حين اعتمد محقق الكتاب د. النبوي عبد الواحد شعلان على مصورة النسخة الباريسية في طبعته الأولى.

أقول: إنَّ من أُولى مهمات المحقق الاستفادة من المطبوع، والمخطوط، ومن تجارب من سبقه في التحقيق، توثيقا للنص، وتوضيحا له، ومقارنةً بغيره. بيد أنَّ السيد المحقق لم يستفد من ذلك، لهذا اقتصر عمله التحقيقي على مخطوطته، دون توضيحها للقراء.

٦ــ لم يكن المحقق مُوفّقا ــ فيما أرى ــ في بعض اقتباساته. من ذلك، النص المذكور عن احد ندماء المعتصم، وشروطه، التي أملاها على المعتصم، للموافقة عليه، نديما، وهو محشو بالألفاظ البذيئة، الخادشة للذوق، وقد استغرق قرابة صفحة كاملة، عدد صفحاتها سبع ــ كما أسلفت ــ ولا موجب لسردهن، وكان بإمكانه تلخيص دلالته.

٧ ــ كيله ثناءً واسعاً على عدد من المحققين (ص ١٢) منهم: الدكتورة وداد القاضي محققة كتاب البصائر والذخائر، والمستشرق شارل بلا في تحقيقه مروج الذهب للمسعودي، والمرحوم أحمد الجندي في قطب السرور. ومع إجلالنا للأسماء اللامعة في التحقيق، إلا أَنَّ إغداق الثناء على المحققين، ليس موضعه مقدمة تعريفية بالمؤلف، وكتابه، لأنه للإعجاب مواضع غير هذه.

ثانياً، المتن:

٨ــ ص ١٦/ الحاشية ٢.

علّق السيد المحقق على قول المصنف ((انَّ العرب، إنما سّمت النديم نديما، لأنه يُندَمُ على فراقه))، تعليقا مُسْهَبا، بالرجوع إلى لسان العرب، والبصائر والذخائر، وكاد التعليق يكون صفحة واحدة. وهو استطراد لا موجب له،لأن المؤلف استوفاه بما استشهدَ به من نصوصٍ كافية

٩ــ ص ١٧

لم يخرج المحقق بيتي الخرنق بنت بدر التغلبية:

فكم بعلاه من أوصال خَرقِ
أخي ثقةٍ وَجُمجمة فليقِ

ندامى للملوك إذا لَقُوهم
حُبُوا وَسُقُوا بكاساتِ الرحيقِ

وهما مذكوران في ديوانها (ص ٢٨)، وأشعار النساء ص ١٦٩. وفيهما اختلاف.

١٠ــ شرح بعض المفردات الواضحة، منها، ــ على سبيل التمثيل ــ الحاجب، المذكورة ص ١٧ أيضا، مستعينا بكتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي، دون ذكر الصفحة والجزء، وهو شرح طويل. والمفردة يعرفها القراء عامةً، وقد تكرر ذلك في غير موضع.

١١ــ ص ١٩/ الحاشية ٤.

علّق المحقق على كلام المصنف: (ويمزجه ليغير طعمه، ويتجرعه، ولا يكاد يسيغه)) بالقول (انظر سورة إبراهيم ــ الاية ١٤)). قلت: الاية ١٧، وليس ما ذكر.

١٢ــ ص ١٩، ٢٠/ الحاشية ٧، ٨.

ترجم المحقق لـ ((قيس بن عاصم))، و (مقيس بن صُبابة السهمي)، و (عبد الله بن جُدعان))، بل لكل الأعلام

الذين وردت أســــماؤهم طي الكتاب، دون ذكر مصادر الترجمة، التي اعتمد عليها. ويقتضي التحقــيق المعاصر الإشــارة إلى المصادر، صفحـــة، وجزءا ــ إن وجد ــ لغرض التوثيق.

١٣ــ ص ٢١/ الحاشية ٢.

عرّف المحقق بـ ((تياذوق))، طبيب الحجّاج بن يوسف الثقفي، بالرجوع الى طبقات الأطباء لابن أبــي أُصيبــعة، وتاريخ الحكماء للقفطي، وأضيف[٣] إلى ذلك:

عيون الأخبار لابن قتيبة ٢/ ٢٧٠، ٢٧٦، والفهرست لابــن النديم ٣٦٠، وهدية العارفين لاسماعيل باشـا البغدادي ١/ ٢٤٦، وفي الحاشية ٣من الصفحة نفسـها جاء تعريف الشاعر ابــي الهندي ــ على مألوف عادته ــ خاليا من الإيماء إلى المصادر، وكان عليه في الأقـل الرجوع إلى ديوانه، الصادر بــالنجف عام. ١٩٧٠م بتحقيق الاستاذ الدكتور عبد الله الجبوري، لكونه يتضمن الخبر، المتعلق بـه، وهو مذكور في (ص ٧). ومثل هذا فعل مع ((نصر بن عاصم)) بيد أنه أشار إلى أخبـاره في قطب السرور، وكان مستحسنا مراجعة ديوانه، الذي حققه الاستاذ عبد الله الخطيب، والمطبوع ببغداد عام ١٩٧٢ م.

١٤ــ بالغ المحقــق بـإضافة نصوص إلى متن الكتاب بدعوى التشابه بين مادته، والمادة المضافة إليه في غير موضعٍ منه مثال ذلك ماجاء في ص ٢٢ ((فلما مات زيـاد جفاه عبيد الله...) اعتمادا على قطب السـرور، والكامل، واضعا النص بين قوسين، وهو مالا يرضاه محققو اليوم، لأنَّ مكان الزيادة ينبغي أن يكون في الحاشـية ــ إذا كان ذلك ضروريا، أو تُفرد الزيادات عامةً في نهايـة الكتـاب ((كملحق)).

١٥ــ ص ٢٤/ الحاشية ١.

نسب المحقق الأبيات الاتية إلى ابن المعتز:

لم يكن بيننا رضاعٌ ولكن
ولدت بـــيننا المُدام رَضاعا

إن يكن أول المُدام رَضـاعا
أو يكــن آخـر المــدامِ صداعــا

فلها بين ذا وذاك هَنـــاتٌ
وَصْفُها بالســرور لن يســتطاعا

اعتمادا على ورودها في قطب السـرور، وإلى ابـن الناشــي، لورودها في ديوان المعاني. وأضيف إلى ذلك: المختار من قطب السـرور ٨٤، محـاضرات الراغب ٢/ ٦٨٥. وفي الصفحة نفسها/ الحاشية ٢.

قال تعليقا على البيتين الآتيين:

خلوتُ بالراح أُناجيـــها
آخـــذُ فيهـــا، وأُعاطيهــــا

نادمتها، إذ لم أَجدْ مُسْعِدا
أرضاهُ كي يشــــركني فيها

((وردت هذه الأبيات في قـطب السـرور من دون أن تنسـب إلى شـاعر، ولكنها مدرجة في الجزء الثالث ص ٣٦٥ من ديوان ابي نواس)).

أقول:

١ــ هما بيتان فقط، وقوله ((هذه الأبيات))، مُشْعِرٌ بأنها أكثر من اثنين: والبيتان من أربعة في قطب السرور ٧١٦.

٢ــ وهما لعلية بنت المهدي في ((عُليّة بنت المهدي ــ حياتها وشعرها، ص ١٥٨، و ((أشـعار أولاد الخلفاء)) ٧٢، وفي محاضرات الراغب ٢/ ٦٩٣.

١٦ــ ص ٢٥/ الحاشية ١.

بيت أبي نواس:

الـراحُ طيبةٌ، وليس تمامهـا
إلا بـــطيب خلائـق الجُلاّس

خرّجـه فـي ديوانه ، وأضيف: الشـعر والشـعراء (ط

بــريل) ٥١٤، والتذكرة الفخرية ٢٩٦، ومحــــاضرات الراغب ٢/ ٦٩٣. ويروى باختلاف.

وفي الصفحة نفسها ورد قول أبي مُسْهِر الطائي:

ونَدمانٍ يزيدُ الكأسَ طيبا

سقـــيت وقـــد تغوّرتِ النجومُ

لم يخرجه، وهو مذكور في المؤتلف والمختلف ٦١، وشرح ما يقــع فيه التصحــيف ٢/ ٣٨٦، والبــيت في حماسة أبي تمام (م قــوزما) ١٥٤، وشــرح أدب الكاتب ٢٤.

وقد أورد المحقق بعده تسعة أبــيات غير موجودة في المطبــــوع، والمخطوط (مما تيسّر لنا الاطلاع عليه)، ويغلب على الظن أنَّ المصنف اكتفى بالاستشهاد ببــيتي أبي مُســهر الطائي، المذكور في أعلاه، لكونه دالاً على المراد، وذكر الأبيات التسعة بــعده زيادة. الأفضل درجها في الحاشية. وفيها بيت حسان:

نوليها الملامة إن اَلمنا

إذا ما كان مَغْثٌ، أو لحــــــاءُ

ولم يخرجه، وهو في ديوانه (ط دار الأندلــس. تــح: عبد الرحمن البرقوقي) ص ٥٩. ويستحسن في مثل هذه الحال شرح كلمتي: (مغث))، و ((لحاء))، ومعناهما على التوالي: ((القتال))، و ((السباب)).

١٧ــ ص ٢٦/ الحاشية ١.

ترجم المحقق للعطوي، مُكْتفيا بطبقــات ابــن المعتز، والفهرست دون تحديد الصفحتين اللتين وردت الترجمة فيهما. واضيف إلى ذلك:

الأغاني ٢٠/ ٥٨، ومعجم الشــعراء ٤٣، ووفيات الأعيان ٦/٢٣٩، وقــطب الســرور ٢٨٨، والإعجاز ١٩٢، وخاص الخاص ١٢٦، والتذكــرة الفخرية ٣٦٩ ومحاضرات الراغب ٣/ ٦٩٣، كما لوحظ عدم الإشــارة إلى أنَّ أبياته مذكورة في ديوانه ، المطبــوع ببــغداد عام ١٩٧٧ م بتحقيق المرحوم الدكتور محمد جبار المعيبــد، وهي في الصفحة ٤٢ منه.

١٨ــ يلاحظ سيطرة ((فكرة)) نقص كتاب أَدب النديم على المحقق بلا دليل، لذلك شرع بإكماله، مما ورد في بــعض المظان، وهذا ما فعله في غير موضع من الكتاب. من ذلك ما جاء في السطر الثالث من الصفحة الثامنة والعشرين، والفقرة التي تليه، واضعا الزيادات في ((المتن))، وتعليقا على السطر المضاف، الموضوع بــين قوســين، ونصه: ((وندام النــظراء أنعــم وأرق، ونــدام العظمــاء أجــل وأشرف)). قال في الحاشية ٢ من الصفحة: ((لم أجد لها [أي العبارة] مكانا أنســب من هذا، وهي دليل آخر مع ما سبقـــها وتلاها من فقـــرات على نقــــصان كتاب النديم).الزيادات مكانها الحاشية، او تُفْرد في ((ملحــق)) في نهاية الكتاب ــ كما قلت آنفا ــ هذا أولاً، وثانيا. اســم الكتاب تحـــديدا ((أدب النديم))، وليس كتاب النديم، كما ذكر.

١٩ــ ص ٣٨ ــ ٣٩ جاء فيها:

قم بنا نقتضبْ صَبوحاً مَليــــحا

يســـعد اللهُ لي بــــك اليومَ جَدي

لم أبيّت له اعتزاما ولا قلـــــــ

ـــتُ غَداً كنْ فَدتَك نفســــــيَ عندي

فهو طيبا وموقعا كحبيــــــبٍ

جاءني زائــرا علــى غيــرِ وعــدِ

أقول:

١ــ لم يخرّج الأبيات الثلاثة، وقد ورد البــيتان الأول، والثاني منها، منسوبا الى محمد بن الحســين في قــطب السرور ٣٥٥.

٢ــ وردت اعتزاما (بالزاي)، وقد رجح محــقّق قــطب

السرور ذلك، بيد أني أُرجح[٤] أن تكون (اعتراما) (بالرّاء).

والاعترام معناه: الشّر. قال الشاعر:

إني امرو تذبُ عن محارمي

بسطة كفٍ، ولسان عارم

وقيل عرمته: أصبته بعرامةٍ وشّر (المحيط في اللغة/ مادة عرم).

٢٠ــ ص ٤٠ ضبط المحقق، أحد الأعلام، الواردة في سياق المتن هكذا ((محمد بن الحرث بن شخير))، ولي على ذلك ملاحظتان اثنتان هما:

١ــ رسمه كلمة ((الحرث)) كما يرسمها قُدامى النساخ والصحيح رسمها ((الحارث)) مراعاة، لما هو شائع في هذا العصر.

٢ــ شخير. اسم مصحّف: صحيحه: ((بُسخُنر))، بضم الباء وتسكين السين، وضم الخاء، وتشديد النون)، واللافت للنظر ذكره في (ص ٣٩/ الحاشية ٥) أنه وقع التصحيف (في اسم الحارث، فهو ابن بسخنر، وليس ابن شخير!)، فلماذا لم يُصحح الاسم في موضعه اللاحق؟

٢١ــ ص ٤٢ جاء فيها البيت كالاتي:

ولا سيما وانا من بينهم

فإنّي وحقّك لا أحْضُرُ

الصحيح:

(ولا سيما أنا من بينهم) بإسقاط الواو.

وفي الصفحة نفسها اكتفى المحقق بتخريج البيتين:

خاف الضياعَ على شيء يُعَجّلُهُ

من المطاعم، إذ إخوانه ثقلوا

فليس تعلو على الكانون بُرْمَتُهُ

حتى يرى أنهم في البيتِ قد حصلوا

من مقدمة كتاب الوصلة، واقول: إنهما في قطب السرور ٣٥٦، ومحاضرات الراغب ٣/ ٦٥٩، وآداب المؤاكلة ٣٣، ويرويان باختلاف. ومما جاء في الصفحة عينها قول الشاعر:

أحلى الرجل فكاهةً وأبشهم

بالزَّور، إلا عند وقتِ غدائهِ

والصحيح الرجال. والبيت واحدٌ من بيتين اضافهما اعتمادا على البصائر والذخائر الى المتن.

٢٢ــ ص ٤٣. الاية الكريمة، من سورة التوبة:

((ولا تصلِّ على أحدٍ منهم مات أبدا، ولا تقم على قبره إنهم كفروا باللهِ ورسوله، وماتوا وهم فاسقون)) رقمها (٨٤)، وليس (٤٨)، كما ذكر في الحاشية ٢.

وفي الصفحة نفسها، السطر قبل الاخير منها. جاء فيه ((هات حلوا))، الصحيح أن ترسم ((حلوا)) ((حلوى))، أو ((حلواء)) بالهمزة المتطرفة.

٢٣ــ ص ٤٤.

النص: ((ثلاثة تضني: سِراج لا يضيء، ورسول بطيء، ومائدة يُنتظرُ بها من يجيء)) خرّجه من قطب السرور، دون ذكر الصفحة، والبصائر والذخائر ج٣، ص ٥٧، واضيف إلى ذلك: المختار من قطب السرور ٧٩، والمستطرف ١/ ١٨٤، وآداب المؤآكلة ١٠.

٢٤ــ ص ٤٧.

علق المحقق على طُرفة وردت في سياق المتن قائلاً في الحاشية ٢ ما نصه: ((اذكر أنني قد طالعت هذه الطُّرفة مِرارا، وكان بطلها الضيف هو [كذا] عبد الله ابن المقفع، صاحب كليلة ودمنة، غير أنني لا اذكر أين؟)).

قلت: أُذكّره. إنها في البيان والتبيين ٢/ ١٩٧ ــ ١٩٨.

٢٥ ــ ص ٥.

قال في شرحه كلمةَ ((الكشكار)) في الحاشية ٣.

:((الخشكر، وفارسيته الخُشكار بضم الخاء، وهو ما خشن من الطحين)) عن أدّي شير.

الأفضل أن يذكر اسم كتاب أدّي شير، وهو معجم الألفاظ الفارسية المعرّبة، وأن يثبت الصفحة، وهي ص ٥٥.

٢٦ ــ ص ٥٤/ الحاشية ٢.

قال ما نصه: ((لم أعثر على صاحب البيتين، وإن كنت أعتقد أنني وقفت عليهما يوما ما، وقد عُزيا الى شاعرٍ بعينه)).

قلتُ: الاختصار أولى. كأن يقول: لم أجدهما في مصادري أو لم أعثر على القائل، أو ما شابه ذلك.

٢٧ ــ ص ٥٧.

وردت الأبيات الثلاثة على النحو الآتي:

إني على ما فيّ من
عهدِ الشبيبةِ والنضار
لأغض طرفي ويأ
منني النديمُ على الستار
وأعَفُّ خلقِ اللهِ عن
جارٍ أُصافيهِ وجارَه

ثمة ملاحظتان، هما:

١ــ سقوط ((الهاء)) من كلمتي ((والنضار) و (الستار)) والصحيح إثباتهما، وأحسب أنَّ ذلكَ من أَغاليط الطبع.

٢ــ البيت الثاني لا يسلم بهذه الرواية، والصحيح هو:

لأغض مِنْ طرفي ويأ
منني النديمُ على الستاره

أي بإضافة مِن بعد كلمة ((لأغض))، وذلك ما ورد في (طبعة القاهرة ص ٩٩) و (طبعة بغداد ص ٥٧).

٢٨ ــ لم يخرج المحقق قول المهلب بن ابي صُفرة ((العيش كُلّهُ في الجليس الممتع))، وهو مذكور مع تتمتهِ في الكامل ١/ ٢٣٦، والعقد الفريد ١/ ٣٥٩.

٢٩ ــ ص ٦٠.

أهمل المحقق تخريج العبارة الآتية :((لا تحسن محادثة الرجال، إلا بحسن التفهم)). وهي في مروج الذهب ٣/ ٢٦٩، كما لم يشر إلى تخريج النص الآتي في الصفحة نفسها: ((تعلم حُسنَ الاستماع، كما تتعلّم حسن الكلام))، وهو في البيان والتبيين ٢/ ٢٩١، ومروج الذهب ٣/ ٢٦٩، والعقد الفريد ١/ ٣٥٩، ومحاضرات الراغب ١/ ٧١.

وفي الصفحة ذاتها خرّج المثل ((الحديث ذو شجون)) بالرجوع إلى الميداني، والأصفهاني، والعسكري دون ذكر الصفحات والأجزاء، وأضيف إلى ذلك:

أمثال العرب ٤٧، وفلسفة الجد والهزل ١٦٦، والاشتقاق لابن دريد، وفيه: ((إنَّ الحديثَ لذو شجون)) ص ٢٥٧، وزهر الآداب ١/ ١٩٩، والزاهر ١/ ٥١١، والمستقصى في أمثال العرب ١/ ٣١٠، وغيرها.

٣٠ ــ ص ٦١.

١ــ جاء البيت كالآتي:

وصاحبٍ اصبحَ مِن بردهِ
كالماءِ في كانونَ أو شُباط

باسقاط ((في)) بعد أو من العجز، والصحيح هو:

وصاحبٍ أصبح من بردهِ
كالماءِفي كانون أو في شُباط

٢ــ خرّج البيت، والأبيات الثلاثة اللاحقة، اعتمادا على معجم الأدباء، والبصائر والذخائر، ازيدُ على ذلك: الأَشباه والنظائر ٢/ ٣٦٢.

٣١ــ ص ٦٢/ الحاشية ٢.

بيت امرئ القيس:

وحديث الركبِ يوم هُنا

وحديث ما على قِصَرِهْ

اقتصر المحقق على تخريجه من ديوانه. أضيف إلى ذلك: الأشعار الستة ١/ ٢٢٩، وعجزه في الشعر والشعراء (ط بريل) ٣٧٧، والحلل في اصلاح الخلل ٣٢٦.

وفي الصفحة عينها. جاء البيت على النحو الآتي:

إذا هُنَّ الحديثَ قَضَيْنَهُ

وَمَنَيّننا أنَّ الحديثَ يُعادُ

روايته غير سليمة، صحيحها هو:

إذا هُنَّ حَدَّثْن الحديث...

أي باثبات كلمة ((حَدَّثْنَ)) ليسقيم الوزن، هذا أولاً. أمّا قَضَيْنَهُ ــ بالياء ــ فهي غلط، صحيحه: قَضَبْنَه ــ بالباء ــ بمعنى: قَطَعْنَهُ، ومفهوم البيت: أنهُنَّ يَقْطَعْنَ الحديثَ، ويُمنّينَ الأَحباءَ أنَّ الحديث سوف يعاد مرةً أخرى، للتشويق، والإمتاع. وفي الصفحة ذاتها. البيت:

كم من حديثٍ قصيرٍ لي أصيدُ به

قلبَ الفتاةِ، وأشعارٍ أُسَدّيها

غير مخرّج. وقد قال في الحاشية/ ٥ :((لم أعثر على صاحب هذا البيت. وأقول: إنه كشاجم نفسه ((ديوانه ط بغداد/ ٤٩٧))) وأتساءل كيف فات السيد المحقق ذلك؟ وديوان كشاجم من مصادره، المرجوع إليها، وإن كان من طبعة أخرى. وفيها ايضا أنه لم يخرّج ما جاء في المتن ((لاتجعلوا مجلسكم حديثا كله، ولا إنشادا كله ولكن امزجوه، واجعلوا له من كُلِّ شيءٍ نصيبا))، وهو منسوب إلى بشار بن برد في زهر الاداب ١/ ١٩٧، ومذكور في قطب السرور ١٣٩، وحلبة الكميت (ط المعارف) ٣٢، معزوا الى بشار أيضاً.

٣٢ ــ ص ٦٣.

لم يخرّج المحقق البيت:

صادف زادا وحديثا ما اشتهى

إنَّ الحديث طرف من القرى

وهو مشار إليه في البيان والتبيين ١/ ٢١٠، وحماسة أبي تمام (م/ قوزما) ٢٣٢ ــ ٢٣٣، وأمالي المرتضى ١/ ٤٩٣، وأمالي الزجاجي ٢٠٥، وآداب الصُّحبة ٨، والإصابة ٤/ ٤٣، وآداب المؤاكلة ٣٨، وعجزه في التمثيل والمحاضرة ٤٣٠، وديوان مسكين الدارمي ٥٢.

وفي الصفحة عينها، فات السيد المحقق تخريج البيتين:

كيف احتيالي لبسط الضيف من خجلٍ

عند الطعامِ فقد ضاقت به حيلي

أخافُ تَرْدادَ قولٍ لي فأحشمه

والصمتُ يُنزله مني على البُخُلِ

وهما لدعبل الخزاعي في ديوانه (تح عبد الصاحب الدجيلي ــ النجف ص ١٨١)، (ط ٢/ ٩٩)، والأول في محاضرات الراغب ٢/ ٦٥٣. (وقد وردت في المخطوطة، التي اعتمدنا عليها في التحقيق، فأجشمه (بالجيم)، وليس (بالحاء).

وفيها كذلك: (٦٣ ــ ٦٤) النص:

(وأكل عندي بعض المجان من النبيذيين...) خرّجه، كما أشار في الحاشية/ ٤ من مقدمة ((الوصلة إلى الحبيب)) لابن العديم، وأزيدُ على ذلك: زهر الآداب، ٢/ ٥٠٠ ــ ٥٠١، وآداب المؤاكلة ٣١.

٣٣ ــ ص ٦٤.

لم يخرّج المحقق بيت متمم بن نويرة:

لقد كَفّنَ المنهالُ تحت ردائهِ

فتىً غير مبْطانِ العشياتِ أروعا

وهو مذكور في الكامل ٤/ ٧٣، والثلاثة ٥١، والعقد الفريد ٣/ ٣٣٨، والأشباه والنظائر ٢/ ٣٣٦، ٢/ ٣٤٧، والتنبيهات ٣٣٤.

٣٤ ــ ص ٦٥/ الحاشية/ ٢.

اكتفى المحقق بتخريج بيتي حاتم الطائي:

وإني لأستحيي رفيقي أن يرى
مكان يدي من موضع الزاد بلقــعا

وكنت إذا أعطيت بطنكَ سُؤلَه
وفرجك نــالا منتهــى الــذمِ أَجمعــا

اعتمادا على ديوانه ٦٨، وموسوعة الشعر العربــي ج ١/ ٤٩٨، وأُكمل بـــ : البــيان والتبــيين ٣/ ٣٠٨، وعيون الأخبار ٣/ ٣٤٣، وحماسة أبــي تمام (ط قــوزما) ٢٧٧، وأمالي القالي ٢/ ٣١٨، والتمثيل والمحاضرة ٥٥، وآداب المؤاكلة ٣٩، ونهاية الأرب ٣/ ٣٤١، وغيرها.

وفي الصفحة نفسها، في السطر السادس:

فات المحقق الإشارة إلى تخريج المأثورة ((البِطنة تُذْهِب الفطنة))، وهي في البيان والتبيين ٢/ ٨١، وعيون الأخبار ٣/ ٢١٩، والإمتاع والمؤانســة ٢/ ١٤٨، وغيرها. كذلك لم يخرج قول بقراط، الوارد في الصفحة نفسها: ((الإقــلال من الضار خيرٌ من الإكثار من النافع)).، ونصه في ســرح العيون ٢١٨.

ومما جاء في هذه الصفحة أيضا قول الشاعر:

حسنُ أكل الفتى يــدل علــــى
إيناســــه ضيفَه وبســــطِ أكيله

وتراهُ يُقل منــــــه، فيدعـــو
ذاك اضيافه إلى تبـــــــخيله

ولم يُشــر الى وجودهما في محــاضرات الراغب ٢/ ٦٥٢.

٣٥ ــ ص ٦٨.

كذلك لم يخرج النص:

((وغسل رجلٌ مع المأمونِ يدَه، وأبــطأَ الطعام، فَسَبَقَتْهُ يَدُهُ إلى رأسهِ، فقال له المأمونُ: أعد غسل يدك، وقال: لا يلي غسل اليدِ، الا الخبز)).

وقــد ذكر في محـــاضرات الراغب ٢/ ٢٢٩، وآداب المؤاكلة ٦.

٣٦ ــ ص ٦٩/ الحاشية/ ١

علّق المحقق على عنوان ((باب إدارة الكأس)) بقوله: ((إنني على ما يُشبه اليقين بأنَّ نقصا كبيرا يعتور هذا الباب)).

أَقول: إنها ثقة بلا دليل، وقــد ورد البــاب، كما هو في النسخ المتداولة.

٣٧ ــ ص ٧٠/س ١، ٢.

لم ينل بيتا عمرو بن كلثوم:

تحيد الكأس عنـــــا أمَّ عمرو
وكــان الكــأس مجراهــا اليمينـــا

وما شرُّ الثلاثــــــة أمّ عمرو
بصاحبــــك الذي لا تصبحــــينا

اهتماما من لدن المحقق، فلم يُخرجهما، ولم يُشر الى الاختلاف في الروايات، وذلك من صلب عمله، بـــوصفه محققا.

والبيتان مذكوران في كثيرٍ من المظان، منها: فصول التماثيل ١٢٨، وتباشير الســرور ٧٤، ومروج الذهب ٢/ ٦٨، وقطب السرور ٣٧٩، وشــرح القــصائد العشر ٢٢٠، وشرح القصائد التســع المشــهورات ٢/ ٦١٨.

وفي الصفحة ذاتها/ الحاشية/ ١. اقتبس نصا ابــتداءً من: (قــالوا ولا ينبـــغي أن يكون الساقـــي، إلا مليح الوجه...)). وقد علّق قائلاً: ((ننقل هنا بــين هلالين عن قطب السرور، لاعتقــادنا الجازم بنقــص النص، ولانَّ ما

جاء في القطب يناسب هذا الباب)).

وهو اجتهاد غير دقيق، إذ لا دليل على ذلك، ويلجأ كبار المحققين في مثل هذه الحال إلى وضع النص في الحاشية ــ كما اسلفت مرارا ــ هذا أولاً، وثانيا لم أجد الهلالين اللذين زعم أنه وضع النص بينهما! كما أنّه أهمل ذكر الصفحة من قطب السرور.

٣٨ ــ ص ٧١.

لم أجد تخريجا لبيت العطوي:

فمن حَكّمت كأسك فيه فاحكم

له بإقالةٍ عند العِثارِ

وهو في ديوانه بتحقيق المرحوم الدكتور محمد جبار المعيبد ٣٦، وقطب السرور ٣٠٠، وزهر الآداب ٢/ ٤٩٦، وديوان المعاني ١/ ٣٣٠، والتمثيل والمحاضرة ٢٠٧، والمختار من قطب السرور ٣٦٨.

٣٩ ــ ص ٧٢/ الحاشية ١.

جاء تعليق المحقق على أبيات علي بن الجهم، الواردة في المتن مُسْهَبا، ذاكرا القصيدة كاملةً عن ديوانه بتحقيق المرحوم خليل مردم، ولا أرى مسوّغا لذلك، ولو اكتفى بالمساقِ في المتن لكان أفضل.

نسبت أبيات ابن الجهم الثلاثة إلى أبي نواس في ديوانه ١٩٢. وبيتا ابن الجهم: الثاني، والثالث مذكوران في محاضرات الراغب ٢/ ٦٩٥، ولم يشر الى ذلك.

وفي الصفحة عينها لم يخرّج قول المأمون: ((النبيذ بساط، فإذا رُفعَ، فاطووه)). وهو في زهر الآداب ٢/ ٤٩٦، وقطب السرور ٣٦٣، والتمثيل والمحاضرة ٢٠٦.

٤٠ ــ ص ٧٧.

النص: ((وحكمه أن يحضرَ بزي الموكب، ولبسة الخِدْمَة ...)). موجود في قطب السرور، دون ذكر الصفحة، وهي ٣٠٢، وهو مذكور في نهاية الأرب ٦/ ١٤٧.

٤١ ــ ص ٨٢/ الحاشية/ ٣.

ترجم المحقق لعمر بن عبد العزيز، ولم يخرّج قصته مع ((رجاء بن حَيْوَة))، وهي في عيون الأخبار ١/ ٢٦٤، ووفيات الأعيان ٢/ ٣٧١، والغيث المسجم ١/ ٤٣٧.

٤٢ ــ ص ٨٣/ الحاشية/ ٣.

أبيات أشجع بن عمرو السلمي. اقتصر المحقق على تخريجها من قطب السرور، دون الإشارة إلى الصفحة، ورقمها: ١٠٩، وهي في ديوانه ((أشجع السلمي. حياته وشعره ص ٢٠٤))، وفي المختار من قطب السرور ٣٠٦، ونهاية الأرب ١/ ٢٩٦ ومعاهد التنصيص ٤/ ٧٥.

وجاء البيت الثاني من أبيات السلمي على هذا النحو:

وما أدري بمن قصر (تصر) المنايا بأَشجعَ أو بحمزة أو سعيدِ وهو غير سليم بهذه الرواية.

وفي ((أدب النديم/ طبعة بغداد ص ٧٧) تبدأ المنايا.

أمّا روايته في الديوان، فهي:

وما أدري بمن تبدأ المنايا

بأحمدَ أو بأشجعَ أو يزيدِ

وفي الصفحة نفسها/ الحاشية/ ٥.

خرّج البيت:

مَنْ مبلغٌ عني أبا كامل

أني إذا ما غبت كالذاهلِ

من الأغاني فقط، وأُضيف إِليه: ديوان الوليد بن يزيد ٥١، والعقد الفريد ٣/ ١٨٤.

٤٣ ــ ص ٨٥/ الحاشية/١.

البيت:

وإني لعبد الضيف مادامَ نازلاً

وما فيَّ، إلا تلكَ من شـــيمةِ العبـــدِ

خرّجه المحقق من عيون الأخبار، والأغاني، والكامل، وشــرح الحماســة ــ دون ذكر الصفحــات، أو الأجزاء، والتوثيق شرط من شروط التحقيق العلمي، وأزيد على ما نصَّ عليه: البيان والتبيين ٣/ ٢٨٠ (غير معزو)، وأمالي القالي ١/ ٢٨٠، وحلية المحــاضرة ٢/ ٢٠٩، والممتع ٥٧، ومحاضرات الراغب ٢/ ٦٥٣.

وفي الصفحة نفسها جاء البيتان كالآتي:

رأيت نبيذينَ في مجلسٍ

فقـــلت: لإخواننا ما السبـــب؟

فقالوا الذين نحنُ في بيتهِ

يفضلُ قـــوما لســـوءِ الأدب

اقول:

١ــ لم يخرج المحقق البيتين، وهما مذكوران في قطب السرور ص ٩٥.

٢ــ رواية البيت الثاني غير سليمة.

في (أدب النديم/ طبعة بــغداد ص ٧٩) فقــال الذي ... وبها يسلم البيت من الخلل.

٣ــ وردت قوما منصوبة، صحيحها ((قومٌ)) بالضم.

٤٤ــ ص ٨٥ ــ ٨٦.

لم يلتفت المحقق إلى تخريج بيتي العطوي:

نبيــذان في مجلسٍ واحد

لتفضيـــل مُثْـــرٍ علـــى مُعْسِرِ

فلو كُنتَ تفعل ذا في الطعامِ

لَزِمتَ قـــياسَكَ في المُســـكرِ

وهما في ديوانه ٣٦، وفصول التماثيل ١٢٦، وزهــر الآداب ٤/ ١٠٨٣، وقطب السرور ٩٤، ووفيات الأعيان ٦/ ٣٨، والمختار من قــطب الســــرور ٤١١، وتجريد الأغاني ٣/ ١/ ٩٧٢، وغيرها.

٤٥ ــ ص ٨٦.

النص: ((وكان بــعض الكرماء يأخذ نفســه...)) غير مخرّج، وهو في قطب السرور ٣٠٦.

٤٦ــ وردت في صفحتي ٨٦، ٨٧ أبيات منسوبة إلى أبــــي نواس، ومجموعها ســـتة، أجتزئ ثلاثةً منها، اختصارا، وهي:

ولست بمستعفٍ من السكر صاحبا

إذا كان يهوى أن يصير الى الســـــكرِ

ولكنني أسعى الى الســـكرِ واثقا

بـــــما فيه إن أخطأت من سَعَةِ الصدرِ

ولســــت بقائــلٍ لنديـــمٍ صِدْقٍ

وقـــد أخذ الشـــراب بــــوجنتيهِ

لم ينتبه المحقق إلى اختلاف القافيتين في هذا النص، وكان عليه أن يضع بعد البيت الثاني [وقال أبــو نواس]، فصلاً بين القافيتين.

٤٧ ــ ص ٨٧.

أبيات الحسين بن الضحاك، التي مطلعها:

يا مدير الكأس حُيِيّتَ على الكأس مُديا

خرّجت من ديوانه ((أشعار الخليع)) بتحقيق المرحوم عبد الستار فراج، ولم يُشر إلى الصفحـــتين اللتين وردتا فيهما، وهما (١٢٤، ١٢٥) وأُضيف: أنهما في ديوانـــه الموسوم بــ ((الحسين بن الضحـــاك)) تحقــيق د جليل العطية ص ١٩٥.

٤٨ ــ ص ٨٨.

لم يُعلّق المحقق على أَبــياتٍ ثلاثةٍ ذُكرَ اثنان منها في

الصفحة ٨٦، منسوبانِ الى أبي نواس، وقد ورد النص كالآتي: وَجود بعض الكُتّاب في قوله:

ولست بمستعفٍ من السكر صاحبا
إذا كان يهوى أَن يصيرَ إلى السكر
ولكنني أسعى إلى السكر واثقا
بما فيهِ إن أخطأتُ مِنْ سعة العُذْرِ

وكأن البيتين لم يمرا عليه.

وكان المصنف قد قال في ص ٨٦ ما نصّه: ((ويستحسنُ لأبي نواس نحو هذا))، وذكر البيتين.

وبيتا أبي نواس في قطب السرور ٣٠٦، ولم يخرّجهما المحقق.

٤٩ ــ ص ٩٠/ الفقرة الأخيرة:

((وبلغني أنّه رأى بساتينَ مُونقة، وزهرا حسنا، فقال لجلسائه وندمانه... إلى ((ومن كُلِّ ما تصفون)).

خُرّجت من مروج الذهب، وازيدُ على ذلك:

زهر الآداب ٤/ ١١٣٧ ــ ١١٣٨، وأنموذج القتال في نقل العوال ١٧٥، ومعجم الأدباء ١٩/ ١١، والغيث المسجم ٢/ ٩٤.

٥٠ ــ ص ٩١.

البيت:

كَمْ من ضعيفِ اللعبِ كانت له
عَوْناً على مُسْتَحسن القَمرِ

فات المحقق تخريجه. ونصّه في مروج الذهب ٤/ ٢٣٤، ومحاضرات الراغب ٢/ ٧٢٧.

٥١ ــ ص ٩٢.

البيت:

فانظر إلى خيلٍ جاشت بمعرفةٍ
في عسكرينِ بلا طبلٍ ولا عَلَمِ

واحد من أربعة أبيات. وقد وردت (خيل) بالخاء، والكلمة مُصحّفة، صحيحها: حِيَل (جمع حِيلة). وقد علّق المحقق في الحاشية (١) ما حرفه:

((وردت هذه الأبيات دون أن تُعزى إلى شاعرٍ بعينهِ في الجزء الرابع من مروج الذهب...)) ((ووردت دون نسبةٍ في محاضرات الراغب)).

اقول: الأبيات الأربعة معزّوة إلى علي بن الجهم، والمأمون في أنموذج القتال في نقل العوال ص ٥٦، وللمأمون في تاريخ الخلفاء ٣٢٨، ولعلي بن الجهم في ديوانه ١٧٩.

٥٢ ــ ص ٩٤.

ورد بيت كشاجم:

قد لعمري حرصت جهدي على ليت
كذا لو لم يأتكَ الفُصّانِ

وهو غير سالم ــ بهذه الرواية ــ عروضيا، ويبدو أنَّ الناسخ لم يتبيّن لفظةً في البيت، فكتب كلمة (كذا).

ونصُّ البيت في ديوانه (ط بغداد/ ٤٧٢):

قد لعمري حرصت جهدا على قمـ
ـركَ لو لم يواتكَ الفصانِ

وفي الصفحة نفسها، جاءَ بيتا أبي نواس:

ومأمورةٍ بالأمرِ تأتي بغيرهِ
ولم تَتّبِع في ذاكَ غيّا ولا رُشدا
إذا قلتُ لم تفعل، فليست مطيعة
وأفعلُ ما قالت، فَصرتُ لها عبدا

اكتفى المحقق بقوله: إنهما في مروج الذهب، دون تحديد الجزء، والصفحة. أقول: هما في الجزء الرابع ص ٢١٦، واثنان من ثلاثة في أمالي اليزيدي ص ٥٤.

٥٣ــ لم يذكر المحقق المصادر، التي راجعها في

التحقيق في خاتمة الكتاب، مُكتفيا بما ذكره في الحواشي، وبذلك يُخالف العُرف، الذي يتبعه محققو اليوم بترتيبها على وفق حروف المعجم.

٥٤ــ خلا الكتاب من الفهارس، وهي لازمة مهمة من لوازم العمل التحقيقي المعاصر، خدمة للباحثين، والقرّاء على حدٍّ سواء.

٥٥ــ لم يُشر المحقق إلى إوزان الأبيات الشعرية التي استشهد بها المؤلف في تضاعيف كتابهِ، أسوةً بما هو جارٍ عند سائر المحققين.

٥٦ــ كما لم يذكر في كل ترجماته للأعلام الذين وردت أسماؤهم في اثناء الكتاب، وكان عليه الإلماع إليها، توثيقا للنص، وعملاً بما هو سائد.

٥٧ــ ثمة أغلاط في رسم الهمزة، تناثرت في سطور الكتاب، منها:

(ابن، واسمه، والنواسي واستخدام وانتهى)، فقد وردت إبن، وإسمه، وإستخدام، وإنتهى بهمزات القطع، أمّا النواسي، فقد رسمت الهمزة على حرف الواو، هذه الأغلاط، وغيرها، أضرب عنها صفحا، ولا أبرئ المطبعة من ارتكاب بعضها، أمّا الأغلاط اللغوية والنحوية، فمنها:

١ــ الذي تمكن مقابلته (ص ٨) الصحيح: يمكن مقابلته.

٢ــ اعتمدناها (ص ١٢) الصحيح: اعتمدنا عليها.

٣ــ يُغني عن العديد من الكتب (١٣). الصحيح: يُغني عن الكثير من الكتب.

٤ــ ص ١٩/ الحاشية/٥ قال: ((ويساوي في مصطلح هذا الوقت ما يسمى بالمازة، الصحيح: المزّة!

٥ــ ((فيكون فيه مع سرو الملوك تواضع العبيد)) ص ٢٧.

الصحيح: شرف الملوك.

٦ــ ص ٥٧/ الحاشية/ ٣. قال ما نصه: ((أورد الراغب الاصفهاني في محاضراته م١، ص ٦٩٧ البيتان الأول والثاني))، وهو غلط نحوي. والصحيح: البيتين!

٧ــ ص ٥٨/ الحاشية/١ ((ولا سيما وأنَّ الحديث فيه...)) الصحيح: لا سيما أنَّ باسقاط الواو.

٨ــ ص ٧٣/ الحاشية ٣. قال: ((على سبيل المثال)) الصحيح: على سبيل التمثيل.

٩ــ ص ٨٣ قول الشاعر:

مَنْ مُبلغٌ عني أبا كاملِ

اني اذا ما غِبتَ كالذاهلِ

جاءت اني في عجز البيت مكسورة (إِني)، والصحيح: (أَني) بفتحها:

١٠ــ ص ٨٨ ضبط المحقق كلمة ((سعة)) بكسر السين من قول الشاعر:

ولكنني أسعى إلى السكر واثقا

بما فيه إن أخطأت من سعة الغدرِ

والصحيح: فتحها.

١١ــ ص ٩٤/ الفقرة الأخيرة [من قول المصنف] ((بشرطنا في التثبيت)) و ((التثبيت)) غلط لم ينتبه المحقق إلى تصحيحه، والصحيح: التشبيب مِن شُبَّ له الشيء: أي أُتيح له، أو قُدّر له.

وبعد، فإني امُلُ أن يستفيدَ السيد المحقق من ملاحظاتي هذه، وأن يتلافى ما وقع فيه من أوهام في طبعة قادمة.



الهوامش

١ـ أدب النديم (طبعة بغداد) ص ١٢ .

٢ـ سيف الدولة الحمداني ص ٢٣٤ .

٣ـ اعتمدنا على معظم التخريجات، من كتاب ادب النديم/ طبعة بغداد.

٤ـ أدب النديم (طبعة بغداد ص ٤٢).

المصادر

القرآن الكريم

ـ أدب النديم.لأبي الفتح محمود بن الحسين بن السندي بن شاهك. دراسة وشرح وتحقيق: الدكتور النبوي عبد الواحد شعلان.القاهرة ـ مطبعة التقدم ـ ط١/ ١٩٨٧م.

ـ أدب النديم.لأبي الفتح محمود بن الحسين الرملي، المعروف بكشاجم.تحقيق: نبيل العطية.بغداد ـ وزارة الثقافة والإعلام ـ ط١/ ١٩٩٠م.

ـ أشجع السُلمي ـ حياته وشعره.

للدكتور خليل بنيان حسون.بيروت ـ دار المسيرة ـ ط١/ ١٩٨١م.

ـ أشعار النساء.لأبي عبد الله محمد بن عمران المرزباني.تحقيق وتقديم: الدكتور سامي مكي العاني، وهلال ناجي.بغداد ـ دار الرسالة للطباعة ـ ١٩٧٦م.

ـديوان الحسين بن الضحاك.تحقيق: الدكتور جليل العطية.المانيا ـ منشورات دار الجمل ـ ٢٠٠٥م.

ـ ديوان شعر الخرنق (بنت بدر بن هفّان).

تحقيق: الدكتور حسين نصار.القاهرة ـ مطبعة دار الكتب ـ ١٩٦٩م.

ـ ديوان نصر بن سيار الكناني.جمع وتحقيق: عبد الله الخطيب.بغداد ـ مطبعة شفيق ١٩٧٢م.

ـ سيف الدولة الحمداني، أو مملكة السيف، ودولة الأقلام. للدكتور مصطفى الشكعة.بيروت/ نشر عالم الكتب ـ ط٢/ ١٩٧٧م.

ـ شرح ديوان حسان بن ثابت.تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي.بيروت ـ دار الأندلس ـ (بلا تاريخ).

ـ عُليّة بنت المهدي.حياتها وشعرها.للدكتور كمال عبد الرزاق العجيلي. بيروت/ ١٩٨٦م.

ـ فصول التماثيل في تباشير السرور.لعبد الله بن المعتز.تحقيق: مكي السيد جاسم، ومحمد مكي السيد جاسم .بغداد ـ وزارة الثقافة والإعلام ـ ١٩٨٩م.

ـ معجم الألفاظ الفارسية المعرَبة.لادّي شير.بيروت/ مكتبة لبنان ـ ١٩٩٠م.

تَحقِيقُ المَخطُوطَات

مَنَاهِجُهُ ـ قواعدُهُ ـ أعلامُهُ

قَائمة وراقيّة



د:عبَّاس هاني الـچراخ

تربية محافظة بابل

هذه قائمة وراقيّة (ببلوغرافية) مستقصاةٌ في حقل تحقيق المَخطُوطَات ، عند القدماء والمستشرقين والباحثين والمحققين العرب، أثبتنا فيها ما نُشِرَ من كتب ومقالات في قواعد التحقيق والعلوم المساعدة ، كتلك التي تَنَاوَلَت البحث والتحقيق أو دَرَسَت المخطوطات والقواعد أو نقد التحقيق وأسهمتْ في بيان هفوات هؤلاء المحققين – وبعضهم من المشهورين الذي قَعَّدوا القَوَاعِد ووضعوا المَنَاهِج – لِيعرف المتابعون وطُلاَّب العلم حقيقةَ الأمر ويسيروا في الاتجاه الصحيح الذي يُمكِّنهم من خَوْضِ غمار التحقِيق مُتسلِّحين بالمَنهَج العِلْمِيّ السَّليم ، وسواء كأنت ألنُّصُوص أدبية – شعرية أو نثريّة – أم تاريخية أو جغرافية ، فالقواعدُ والمَنَاهِج هي المطلوبةُ هنا .

وأهمّ مَنْ كتب فيها من الروّاد عبد السلام هارون و د. صلاح الدين المنجد ود. مصطفى جواد وغيرهمْ، وقد فتحوا هذا الباب على مصراعيه أمام المحققين الآخرين الذين كتبوا في هذا اللون من التأليف ، إذْ ظهرت بعدها كتب ومقالات نهلتْ منها وعَلَتْ ، ولم يكن لها من الجديد إلاَّ القليل ، ومنها في أمور فرعية أو زيادة الشواهد

والأدلّة ، وبعضها كتب تدريسية لقواعد صارت معروفة،وقد اتَّفقَ أصحابها على الأُسس أو الشَّرائط الرئيسة في قَوَاعِد التحقيق ومَنَاهجه ، من حيث اختيار النسخ ومقابلتها وضبط النص ، وصُنْع الفهارس، وتحدَّث بعضهم عن صفات المحقِّق .... الخ، وهو ما طمحتْ هذه القائمة إلى تبيانه، أما الدراسة التحليلية فقد تركناها إلى مناسبةٍ أُخرَى.

وتضم القائمة الوراقية(الببلوغرافيَّة) تصنيفات مبوَّبة ومنهجنا في إيرادها يكمن في:

١ـ إثبات اسم الكاتب المؤلف بحرف غامق على وفق الحروف الأبتثيَّة (المعجميّة) ، عدا المؤلفين القدماء فقد أوردناهم على أساس ألقابهم ، لأنّهُم مشهورون بها .

٢ـ يتلوه في الأسفل : اسم الكتاب أو المقالة ، وإن كانا أكثر من واحد سبقناهُما – أو سبَقناهُم- بِشَرطَة(–) ، ولكن على الترتيب التاريخي لسنة النَّشر لا المعجمي ، لمعرفة التطوّر الفكري والبحثي للكاتب.

٣ـ التنبيه على إذا ما نُشِرَ المقال أكثر من مرَة ، سواء بصورة منفردة أم ضمن كتابٍ ، وبعض تلك الكتب للكاتب نفسه أو صادرة عن جهةٍ نظَّمت مؤتمرًا أو ندوةً .

مع العلم أنّ بعض العنوانات تتمرّد على التصانيف والمداخل التي أثبتناها، لأنَّ أصحابها لم يقتصروا على موضوع واحد فيها.

إنّ الجهد الذي بذلتهُ لا يعرفهُ إلاَّ من كابد هذا اللون من العمل وعاناهُ ، وهو مفيدٌ للباحثين والمحققين ، والحمدُ للهِ رب العالمين .

التحقيق عند القدماء

ابن جماعة، محمد بن إبراهيم بن عبد الله (ت ٧٣٣هـ)
تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم.

ط ١ : تصحيح وتقديم محمد هاشم الندوي، الهند، ١٩٣٥م .

ط ٢ : دار الكتب العلْميّة ، بيروت ، ١٩٧٩م. (مصوَّرة عن الأُولَى) .

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله الحافظ (ت ٤٠٥ هـ):

معرفة علوم الحديث

تحَقيق د. معظم حسين ، بيروت ١٩٧٧م .

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت ٤٦٣هـ)

أ. تقييد العلم.

تحَقيق يوسف العش ، دمشق ، ١٩٤٩م، ط ٢، ١٩٧٤م

ب. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع

تحَقيق محمد رأفت سعيد ، الكويت ، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١م.

تحقيق محمد الطحّان، الرياض، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. جزءان .

تحَقيق أبي إسحاق إبراهيم بن مصطفى آل بخيخ الدمياطي، دار الهدى، القاهرة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م . مجلدان.

ج. الكفاية في قوانين الرواية .

تحَقيق هاشم الندوي وزملائه الهند، ١٩٣٨م .

تحَقيق محمد الحافظ التيجاني ، القاهرة ١٩٧٢م و ١٩٧٦م .

ابن دقيق العيد، محمد بن علي بن وهب (ت ٧٠٢هـ)
الاقتراح في بيان الاصطلاح.

تحَقيق د. قحطان عبد الرَّحمن الدوري، وزارة الأوقاف، بغداد، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م .

تحَقيق علي بن إبراهيم اليحيى، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد سعود الإسلاميّة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

تحَقيق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

الرامهرمزيّ،الحسن بن عبد الرَّحمن بن خلاد (ت ٣٦٠ هـ)

المحدث الفاصل بين الراوي والواعي.

تحَقيق محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١م.

تحقيق د. محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١: ١٤١١هـ/١٩٩١م، ط٢: ١٤١٩ هـ/١٩٩٨م بجزءين.

ابن الصلاح ،عثمان بن عبد الرَّحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ)

معرفة أنواع الحديث، أو (مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث).

حققته، د. عائشة عبد الرَّحمن، القاهرة، ١٩٧٤م وصدرت قبلها عدة طبعات، ينظر: المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع ٣/٤٦٤.

عياض بن موسَى اليحصبيّ القاضي (ت ٥٤٤هـ)

الإلمَاع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع.

حَقَّقَه السيد أحمد صقر، دار التُّرَاث، مطبعة السنة المحمدية، تونس، ١٩٧٠م.

القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)

جامع بيان العلم وفضله.

تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دمشق، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

العاملي ،الشهيد الثاني،زين الدين عليّ بن أحمد (ت ٩٥٤هـ)

منية المريد في آداب المفيد والمستفيد.

حَقَّقَه علي جهاد الحساني، بغداد، ١٩٩٤م.

العلموي، عبد الباسط بن موسى (ت ٩٨١هـ)

المعيد في أدب المفيد والمستفيد.

طبع بدمشق سنة ١٣٤٥هـ.

الغزّي، بدر الدين محمد بن محمد (ت ٩٨٤هـ)

الدُّر النضيد في أدب المفيد والمستفيد.

نشر قسما منه د. محمد مرسي الخولي، مجلة معهد المخطوطات العربية، ج١، ١٩٦٤م، بعنوان: (نصّ في ضبط الكتب وتصحيحها وذكر الرموز والاصطلاحات الواردة فيها).

اعتنَى بهِ وعلَّقَ عليهِ عبد الله بن محمد الكندريّ، دار البشائر، دمشق، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

الميانشي، عمر بن عبد المجيد (ت ٥٨١هـ)

ما لا يسع المحدث جهله.

حَقَّقَه الشيخ صبحي البدري السامرائي، بغداد، ١٩٦٧م.

ما كتبهُ المعاصرون عن القدماء

د. أحمد رزق مصطفى السواحلي:

تحقيق النُّصُوص في التُّرَاث اللُّغَويّ؛ دراسة تأصيلية، القاهرة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

أحمد محمد نور سيف

عناية المُحَدِّثِيْن بِتَوثيقِ المَرويَّات وأَثَرُ ذلك على تحقيق المَخطُوطَات، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٧م.

أيمن فؤاد سيّد

مَنَاهج العلماء المسلمين في البحث من خلال المخطوطات مجلة معهد المخطوطات العربيّة، القاهرة،

مج ٤٣ ، ج ٢، ١٩٩٩م : ٩٩ – ١٣١ .

د. عباس ارحيلة

القاضي عياض ومَنهَجه في تحقِيق المخطوطات ، مجلة (عالم الكُتُب) ، العدد الأول، ١٩٩٥م : ١٩ – ٢٦ .

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

تحقيق التُّرَاث ، دراسة في أُصوله ، مجلة (التوباد) ، مج ١ ، ع ٣ ، ٤ ، ١٩٨٩م ، ص ٢٠ – ٤٩ .

د. عبد الله الدرويش

خلاصة تجارب العلماء التُّرَاثيّة ، مجلة المنهل ، ع ٤٤١، نوفمبر – ديسمبر ، ١٩٨٦م ، ٢٤٢ – ٢٧٣ .

د. محمد الدسوقيّ

المعاصرون وتحـــقِيق تراث علم الأُصول ، مَجَلَّة آفاق الثقافة والتُّرَاث ، العدد ١٢ ، شـوَّال ١٤١٦هـ/مارس (آذار) ١٩٩٦م : ١٣ – ٢٢ .

محمود مصري

تأصيل قَوَاعِد تحقـــيق النُّصُوص عـند العلماء العرب المسلمين ؛ جهود المحدثين في أُصول تدوين النُّصُوص، مَجَلَّة معهد المَخطُوطَات العربـيّة ، مج ٤٩ ، ج ١ – ٢، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م : ٣٥ – ٦٦ .

السيد ناجي محفوظ

مخطوطة المفصّل في صنعة الإعراب مثالٌ لأســـلوب التحقيق عند العرب ، مَجَلَّة مَركَز إحـياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربيّ : العدد الثالث ، ٢٠٠١م، ص ٨٤ – ٨٧.

المستشرقون

برجستراسر

أصول نقد النُّصُوص ونشر الكتب

ط١ : إعداد وتقديم د. محمد حمدي البكري، مطبـعة دار الكتب ، القاهرة، ١٩٦٩م . ١٤٢ ص.

ط ٢: دارالمريخ ، الرياض ١٩٨٣م، أ – ي،١٤١ص

ط ٣: مركز تحقيق التُّرَاث ، القاهرة ١٩٩٦م .١٤٢ ص .

ريجيس بلاشير و جان سوفاجيه

قَوَاعِد تحقِيق المَخطُوطَات العربـيّة وترجمتها ، ترجمه إلى العربـيّة د. محـمود المقـداد ، دار الفكر المعاصر ببيروت، دار الفكر ، دمشق، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

أغناطيوس كراتشكوفسكي

مع المَخطُوطَات العربيّة

ط ١ : موسكو ، دار التقدُّم ، ١٩٤٩م . ٣٤٧ ص .

ط ٢ : دار النهضة العربيّة ، القاهرة ، ١٩٦٩م .

أحمد سليم عبد الوهاب

المستشرق فريتس كرنكو ، لمحاتٌ من جهوده في خدمة التراث العربيّ، ضمن كتاب (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ٢/٤٠٣ – ٤١٨، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ، ٢٠٠٨م .

د. جليل العطيّة

شارل بلا والجاحظ ، مجلة (عالم الكتب) ، ع ١، ١٩٨٤م ، ص ٦٩ – ٧٥ .

د. حاتم صالح الضامن

نَشْرُ التراث العربي الإسلامي عبر المستشرقــين ، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع ٤٩، ابريل ٢٠٠٥م ، ص ١١٦ – ١٢٤ .

د. صلاح الدين المنجد

جهود المستشرقين في تحقــيق التراث العربــيّ ، مجلة (المنهل) ، ع ٤٧١ ، ١٩٨٩م، ص ٢١٠ – ٢١٧ .

عباس صالح طاشكندي

الاستشراق ودورهُ في توثيق وتحقــيق التراث العربــي المخطوط ، مجلة (عالم الكتب) ، ع ١، ابـريل ١٩٨٤م ، ص ٥ – ١٤ .

عبّاس محمّد حسن سليمان

جهود المستشرقـين في خدمة التراث العلمي ، ضمن : ندوة قـضايا المخطوطات الثالثة ، معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص ٢١٣ – ٢٣٤ .

عبد العظيم محمود الديب

المستشرقون والتراث ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، المنصورة ، ١٩٨٨م ؛ ٤٦ ص .

علي إبراهيم النملة

إسهامات المستشرقين في نشر التراث الإسلامي ، دراسة تحليليّة ونماذج من التحقيق والنشر والترجمة، الرياض، ١٩٩٦م ؛ ١٩٨ ص .

محمّد عبد العزيز الدبّاغ

رحلةُ ابن جبير و دورُ المستشرق رايت في التعريف بها ، مجلة (الناشر العربي) ، ع ٧ ، أكتوبر ١٩٨٦م ، ص ١٦٧ – ١٧٠ .

محمد عوني عبد الرؤوف

– جوستاف فليجل وتحقيق كتاب الفهرست لابن النديم ، ضمن كتاب (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ٢/١٨٣ – ٢٣٢، دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠٠٨م .

–المستشرقون وتحقيق التراث ، الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد، مجلّة (تراثيات) ، ع ١ ، ٢٠٠٣م ، ص ٩٤ – ١٠٦ .

–المستشرقون وتحقيق التراث ، بروكلمان وطبقات ابن سعد ، مجلة (تراثيات) ، ع ٢ ، ٢٠٠٣م ، ص ٩٧ – ١٠٤ .

القواعد والمَنَاهِج

د. أحمد بدر:

أصول البَحث العِلْمِيّ، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٧م.

أحمد سليم سعيدان

–التُّرَاث العربيّ ومَنَاهِج تحقِيقه ، ضمن بحوث ندوة المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم ، بغداد ، أيار ١٩٨٠م.

–مَعَ تحقيق كتب التُّرَاث ، مَجَلَّة مجمع اللغة العربيّة الأردني، مج ٤، العدد ١٣، ١٩٨١م ، ص ١٩٣ – ٢٠٥ .

–التُّرَاث العربيّ لماذا نحَققه وكيف ؟ ، مجلة مجمع اللغة العربيّة الأردني ، مج ٧ ،العددان ٢٣ – ٢٤ ، ١٩٨٤م : ٧ – ١٩.

أحمد شوقي بنبين

علم المَخْطُوطَات والتحقِيق العِلْمِيّ

نُشِرَ في:

١ـ مَجَلَّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، مج٦٨، ج٢، شوال ١٤١٣هـ / نيسان ١٩٩٣م، ص٢٣٦–٢٥٠.

٢ـ ضمن كتاب (المخطوط العربيّ وعلم المخطوطات) الرباط، ١٩٩٤م : ٣٣ – ٤٣ .

٣ـ في كتابه : دراسات في علم المخطوطات والبحث الببلوغرافي ، المطبعة والوراقة الوطنيّة ، مرّاكش ، ٢٠٠٤م : ٣٠ – ٤١ .

د. أحمد عبد المنعم حسن

أُصول البَحث العِلْمِيّ ، المكتبة الأكاديميّة بالقاهرة ، ١٩٩٦م ، جزءان .

أحمد محمد الخراط

– محاضرات في تحقِيق النُّصُوص ، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤–؛ ٩٥ ص .

-منهج التحقيق العلمي للتراث الإسلاميّ ، مجلة (المجلّة العَرَبيّة) ،مج ٥، ع ١، ١٩٨١م ، ١٤- ١٥.

أحمد محمد شاكر

في مقدمة تحقيق: الجامع الصّحيح للترمذيّ (ت ٢٧٩هـ) في القاهرة ١٩٣٨م : ١٦ - ٧٣ ، تحدَّثَ عنْ تصحيحِ الكُتُبِ عندَ نشرِهَا وأعمال المستشرقين.

أعيد نشره في :

أ. مجلة (البصائر)، دمشق، العدد٣، ١٩٨٥، باختصار، بعنوان (دليل المحقق للنص العربي).

ب. أضواء على أخطاء المستشرقين في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي : ١٧٩ - ٢٠٥.

ج- نُشِرَ بعنوان (تصحيح الكتب وصُنع الفهارس وكيفية ضبط الكتاب وسبق المسلمين الإفرنج في ذلك)، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة ، مكتبة السنة، القاهرة، ١٩٩٤و١٩٩٥م. ١١٠ ص .

د. أحمد مطلوب

نظرة في تحقيق الكتب: علوم اللغة والأدَب

١- مَجَلَّة معهد المَخطُوطَات العربيّة، مج١، ج١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م ،ص٩-٤٩.

٢- ضمن كتابه (بحوث تراثية)،المجمع العِلْميّ،بغداد، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م ،ص٣٧-٧٩.

إرشيّد يوسف

الكتاب الإسلامي المخطوط؛ تدوينًا وتحقِيقًا، مطبعة المؤسسة الصحفيّة الأردنيّة، عمَّان ، ١٩٩٣م .

أُسامة طه الرّفاعيّ

كيفَ تحقِّق نصًّا مخطوطًا، مجلّة حولية كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، العدد الخامس، ١٩٨٨م:٢١ - ٤٨ .

أسد مولوي

نظراتٌ سريعة في فن التحقِيق ، نشر مُنَجَّمًا في مَجَلَّة(تراثنا) ، قُم المقدَّسة - بيروت، ١٤٠٥هـ / ١٤٠٧هـ.

د. أسعد محمد علي النجار

مقدمة في تحقِيق النُّصُوص ، الحلة ،بابل، ٢٠٠٢م ، ١٥٧ص.

د. أكرم ضياء العمري

- دراسة تأريخية مع تعليقة في مَنهَج البَحث وتحقِيق المَخطُوطَات ، الجامعة الإسلاميّة ، المدينة المنوّرة ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م ، ٢٩٤ص.

- تعليقة في مَنهَج البَحث وتحقِيق المَخطُوطَات ، مكتبة الدّار ، المدينة المنوّرة ، ١٩٩٢م. ٨٦ ص

- مَنَاهِج البَحث وتحقِيق التُّرَاث،مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة،١٩٩٥م. ٣٦٣ ص.

أمين محمد سلام المناسية

البيان في قواعد البحث العلمي ومَنَاهِجه وتحقيق المخطوطات ومصادر الدراسات الإسلامي ، ط ٢، ٢٠٠٧م. ٢٨٧ص .

إياد خالد الطباع

مَنهَج تحقِيق المَخطُوطَات ، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣م.

د. أيمن فؤاد سيد

تحقِيق ونشر النُّصُوص القديمة مَنهَج وتطبيق ، محاضرة ألقاها في مركز تحقِيق التُّرَاث ، القاهرة ، نيسان ، ٢٠٠٤م.

باسم عبود الياسري

المختصر الدقيق في فنِّ التحقِيق ، (بالمشاركة مع عبد الله حسين السادة) ، مطابع الدوحة الحديثة المحدودة ، قطر ١٤٣٦هـ/ ٢٠٠٥م ، ١٥١ص .

د. ثريا عبد الفتاح ملحس

مَنهَج البحوث العِلْميّة للطلاّب الجامعيين

ط ١: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنَّشر ومكتبة المدرسة، ١٩٧٣م . ط ٢ : بيروت ، ١٤٠٢هـ.

جاسم بن محمد بن مهلهل الياسين

المرشد الوثيق إلى مراجع البَحث وأصول التحقِيق (بالمشاركة مع عدنان بن سالم الرومي).

ط ٢ : دار الدعوة ، الكويت ، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م ، ١٨٨ ص . ط ٣ : دار الدعوة ، الكويت ،١٤٠٩هـ / ١٩٩٢م ، ١٨٨ ص .

جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة – السعودية

ضوابط تحقيق المخطوطات بِجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة ، عمادة الدراسات العليا ، أربع صحائف.

جامعة القاهرة– كلية دار العلوم

فن تحقِيق التُّرَاث ، أشرف على إعداده محمد السيد الجليند ، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، القاهرة ، ١٩٩٨م ، ٢٢٤ ص.

د. جان عبد الله توما

تحقيق المخطوطات العربية ، المؤسسة الحديثة للكتاب طرابلس –بيروت ، ٢٠١١م. ٢٣٧ ص.

د. جورج كرباج

تاريخ المَخطُوطَات العربيّة وأصول تحقِيقها، بيروت،١٩٨٣–١٩٨٤.

د. حاتم صالح الضامن

–المَنهَج الأمثل في تحقِيق المَخطُوطَات

نُشِرَ في:

١ــ مجلة المجمع العِلْميّ العراقي ، مج ٤٠، ج ٣ –٤ ، ١٩٨٩م ، (مُقدمةً لبحثِه (إسهَام العراقيين المعاصرين في تحقِيق التُّرَاث).

٢ــ كتابه : بحوث ودراسات في اللغة وتحقِيق النُّصُوص ، الموصل ، ١٩٩٠م .

٣ــ ضِمْنَ كتاب : صناعة المخطوط العربي الإسلاميّ من التّرميم إلَى التَّجلِيْد ، دبي ، ٢٠٠١م : ١٩٨ – ٢١٢ .

٤ــ مَجَلَّة مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربيّ ، العدد الثالث، ٢٠٠١م ، ص٥٥–٦٣.

المكتبة والبَحث ، (بالمشاركة مع د. نوري حمودي القيسي) ، جامعة بغداد ، ١٩٨٨م .

د. حسام سعيد النعيمي

تحقِيق النُّصُوص بين المَنهَج والاجتهاد ، جامعة بغداد، ١٩٩٠م ، ١٦٧ ص.

حسَّان حلاق

– مقدمة في مَنَاهِج البَحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقِيق المَخطُوطَات بين النظرية والتطبيق، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٨٦م ، ٤٥٠ ص .

– الارشيف والوثائق والمَخطُوطَات في مراكز لبنان والعالم العربيّ والعالم – دليل الباحث إلى وثائق البَحث العِلْميّ – دار النهضة العربيّة، بيروت ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م (الفصل السادس: المَخطُوطَات وكيفية تحقِيقها، ص ٢٤٥– ٢٧٤).

– مَنَاهِج الفكر والبَحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقِيق المَخطُوطَات مع دراسة للإرشيف العثماني واللبناني والعربيّ والدولي .

ط ١– دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٩٨م ، ٥٥٥ ص .

ط ٢– دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م

(الفصل الرابع : قَوَاعِد وأساليب ومَنَاهِج تحقيق المَخطُوطَات العربيّة، ص١١٩- ١٦٢) .
- مَنَاهِج تحقِيق التُّرَاث والمَخطُوطَات العربيّة ، دارالنهضة العربيّة، ط١، بيروت، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.(أهمّ ما فيه الفصلان الثالث والرابع ، ص ١٤٣ - ٢٦٩) .

حسن حيدر

عمليّة تحقيق المخطوطات :المؤلّف من المخطوط والمنسوخ إلى الكتاب، مجلّة(كتابات معاصرة)، مج ٤، ع ١٥، أغسطس – سبتمبر،١٩٩٢م، ص ١٣٠ – ١٣٦.

حسن الشافعيّ

بعض صعوبات تحقيق المخطوطات العربيّة، مجلّة كُليّة دار العلوم ، القاهرة، العدد ١٠، ١٩٨٠م : ٢٣١ – ٢٥٨

د. حسن عثمان

مَنهَج البَحث التاريخي .
ط ١ ، القاهرة ، ١٩٤٣م.
ط٢ ، دار المعارف ، القاهرة ،١٩٦٥م .
ط٣ ، دار المعارف ، القاهرة ،١٩٧٠م
ط ٤ ، جدَّة ، ١٩٨١م.

د. حسين محمد سليمان

التُّرَاث العربيّ الإسلاميّ ؛ دراسة تاريخية ومقارنة ، مؤسسة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٨٧م، (الفصل الخامس: ١٥١ – ٢٠٠) .

د. حسين نصار

- محاضرات في تحقِيق النُّصُوص ، دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٦٧م.
-التربية العمليّة لتحقِيق التُّرَاث ، الدورة التدريبية لِجامعة العربيّة ، القاهرة ، ١٩٧١م.
- تحقِيق التُّرَاث، مَجَلَّة (الكتاب)، بغداد، العدد ٥، السنة ٨، ١٩٧٤م ، ص٢٣-٢٨.
- مَنهَج تحقِيق التُّرَاث العربيّ وقَوَاعِد نشره ، محاضرة ألقيت في الندوة الأولى للتراث، القاهرة ١٩٨٠.

د. حكمت بشير ياسين

- القَوَاعِد المَنهَجيّة في التنقيب عن المفقود من الكتب والأجزاء التُّرَاثيّة ، مكتبة المؤيّد – الرياض ، والمعهد العالمي للفكر الإسلاميّ – فيرجينيا ، ١٤١٢هـ/١٩٩٣م – كتب التُّرَاث بين الحوادث والانبعاث ، دار ابن الجوزيّ ، ١٤٢٤هـ ؛ ٣١٠ ص .

د. رشيد عبد الرَّحمن العبيدي

- التطبيق العملي لمَنهَج البَحث الأَدَبي والتحقِيق العِلْميّ . ط١، جامعة القاضي عياض ، المطبعة والوراقة الوطنية ، مراكش، ١٩٨٣م- ١٩٨٤م- الباب الثاني.
ط٢، جامعة بغداد ، بغداد ، ١٩٨٧م، ١٨٥ص ، وتغيَّرَ آخرُ العنوان إلى (... وتحقِيق النص).

د. رمضان عبد التواب

- في أُصول البَحث العِلْميّ وتحقِيق النُّصُوص ، مَجَلَّة المورد ، مج الأول ، العددان ١-٢، ١٩٧٢م .
- تحقِيق التُّرَاث ؛ أساليبه وأهدافه ، مَجَلَّة قافلة الزيت ، مج ٢٤ ، العدد٢ ، فبراير (شباط) ، ١٩٧٦م ، ص ١-٤.
- مَنَاهِج تحقِيق التُّرَاث بين القدامى و المحدثين، مكتبة الخانجي ،القاهرة.
الطبعة الأُولَى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .
الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

د. زهير غازي زاهد

في تحقِيق التُّرَاث (بالمشاركة مع د. ناظم رشيد)، دار الضياء للطباعة والنشر ، النجف الأشرف ، ١٤٢٦ هـ /

٢٠٠٦م. ١٣٥ ص .

سالم الآلوسي

علم تحقيق الوثائق ، ضمن بحوث ندوة المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم ، بغداد ، أيار ، ١٩٨٠م.

د. سامي مكي العاني

– منَهَج تحقيق النُّصُوص ونشرها ، (بالمشاركة مع د. نوري حمودي القيسي) ،مطبعة المعارف، بغداد ، ١٩٧٥م ، ١٦٧ص.

– صفحات تحقيق النُّصُوص، مَجَلَّة مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربيّ ، العدد الثالث، ٢٠٠١م ، ص١٩–٢٢.

د. سعيدة محمد رمضان

– في مَنَاهِج البَحث وتحقيق النُّصُوص، (بالمشاركة مع د. محمد زكرياعناني)، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.٣١٨ ص.(القِسم الثاني: تحقِيق النُّصُوص؛ ص ١٥٥ – ٣١٥).

– في أصول النشر والتحقيق،الإسكندرية، ١٩٨٧م ١٥٤ ص .

السيّد رزق الطويل

مقدّمة في أُصول البحث العلميّ وتحقيق التُّرَاث ط١: دار الهدى للطباعة ، القاهرة ، ١٩٨٨م . ٢٧٢ ص .

ط ٢ : المركز المصري للدراسات والبحوث الإعلاميّة، القاهرة، ٢٠٠٠م. ٢٧٢ ص.

السيّد محمد عبد المقصود

البحث العلميّ بين دراسة الموضوعات وتحقيق النّصوص ، ١٩٩٣م ، ٨٣ ص .

د. شكري فيصل

التُّرَاث العربيّ ؛ خطّة ومنَهَج ، ضمن بحوث ندوة المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، بغداد ، أيار ١٩٨٠م.

د. شوقي ضيف

البَحث الأَدَبي ، طبيعته. مَنَاهِجه. أصوله. مصادره ط ١: دار المعارف،القاهرة، ١٩٧٢م (الفصل الثالث، وضَمّ فصلين سبق أنْ نشرهما في مَجَلَّة " المَجَلَّة " القاهريّة هُما على التوالي:

١ـ تحقِيق تراثنا الأَدَبي ، مَجَلَّة (المَجَلَّة)، العدد ١٠١ ، ١٩٦٥م .

٢ـ عصر إحياء التُّرَاث ، مَجَلَّة(المَجَلَّة)، العدد١٣٢ ، ١٩٦٧م)، ط٩، ٢٠٠٤م (مصوّرة عن الطبعة الأُولَى) .

د. صابر عبد الدايم

فنُّ كتابة البَحث الأَدَبي والمقال،(بالمشاركة مع د. محمد علي داود)، جامعة الأزهر، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م،(ضمَّ فصلاً عن تحقِيق المَخطُوطَات).

د. الصادق عبد الرَّحمن الغرياني

تحقِيق نصوص التُّرَاث في القديم والحديث، مجمع الفاتح للجامعات، طرابلس، ١٩٨٩م. ١٥٨ ص .

صالح مهدي هاشم

تحقِيق النُّصُوص ومراحل العمل التحقيقي ، مَجَلَّة مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربيّ ، العدد الرابع ، ٢٠٠٢م:٨٥ – ٩٤.

د. صباح نوري المرزوك

منهج البحث وتحقيق النصوص ونشرها ، مؤسسة دار الصادق الثقافية ، دار صفاء للنشر والتوزيع ، عمَّان ،١٤٣٣هـ/٢٠١٢م ، ١٣٦ ص .

د. صلاح الدين المنجد

قَوَاعِد تحقِيق النُّصُوص ، مَجَلَّة معهد المَخطُوطَات العربيّة، مج١، ج٢، ربيع الأول ١٣٧٥هـ/ نوفمبر

١٩٥٥م، ص ٣١٧-٣٣٧.

أُعيد نشرهُ منفردا بعنوان (قَوَاعِد تحقِيق المَخطُوطَات)، دار الكِتَاب الجديد، بيروت ،١٩٥٥و ١٩٦٥و ١٩٧٠ و١٩٧٦، ١٩٨٧م : ٣٢ ص .

- مَنهَج نشر التُّرَاث في أوائل القرن الرابع عشر الهجري ضمن: ندوة تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر، المجمع الثقافي ، أبو ظبي ، ١٩٩٦م ، ص ٣٣٧ - ٣٥٢.

د. الطاهر أحمد مكّي

مصادر الأَدَب ، ط ٦ ، القاهرة ، ١٩٨٦م .

د. طلال مجذوب

تحقِيق المَخطُوطَات بين النظرية والتطبيق (بالمشاركة مع د. فهمي سعد)،عالم الكُتُب ، بيروت ، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م .

طنطاوي محمد دراز

كيف تُحقِّق مخطوطة؟ ، حوليّة كليّة التربية بالفيُّوم ، ع ٢، ج ١ ، ١٩٨٥م ، ص ٣٥٣ - ٤٠١ .

طه باقر

طرق البَحث العِلْمِيّ في التاريخ والآثار، (بالمشاركة مع عبد العزيز حميد) ، وزارة التعليم العالي، بغداد، ١٤٠٠هـ /١٩٨٠م،

(الفصل العاشر: تحقِيق الوثائق والمَخطُوطَات).

د. عائشة عبد الرَّحمن

مقدمة في المَنهَج ، مطبوعات معهد البحوث والدراسات العربيّة في جامعة الدول العربيّة، القاهرة، ١٩٧١م.

د. عبَّاس هاني الجراخ

تحقِيق النُّصُوص الأَدَبية واللُّغَوِيّة ونقدها دراسة تحليلية مقارنة مع المناهج العربيّة ، أطروحة دكتوراه ،كلية التربية ، جامعة بابل ، ٢٠٠٧م .

طُبِعَت ، دار صفاء ، مؤسسة الصادق، عمّان ، ٢٠١١م .

د. عبد الحسين محمد الفتلي

تحقِيق النُّصُوص ، مَجَلَّة المورد ، مج ٣٤، العدد ٣ ، ٢٠٠٧م : ٦٢ - ٧١ .

د. عبد الحسين المبارك

نظراتٌ في تحقِيق التُّرَاث ، مَجَلَّة كلية الآداب ، جامعة البصرة، العدد ٢٥ ، ١٩٩٦م ، ص ٢٤ - ٦١ .

عبد الحفيظ منصور

فهرسة المخطوط العربيّ وتحقِيقهُ ، بحثٌ مقدَّمٌ إلى مؤتمر ابن باديس في الجزائر، ١٩٨٩.

د. عبد الخالق داد ملك

مَنهَج البَحث والتحقِيق ،لاهور ، ازاد بك دبو، ١٩٩٩م .

د. عبد الرَّحمن الباشا

البَحث والتحقِيق، محاضرة أُلقيتْ في كليّة اللغة العربيّة بالرياض، ١٩٧٢م .

عبد الرَّحمن عميرة

أضواء على البَحث والمصادر

ط ١: دار عكاظ، جدة، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

١٤٠ص.

ط ٢: مط الجيل، بيروت، ١٩٨٦م.

د. عبد الستّار الحلوجي

- المخطوط العربيّ ط ١ : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة ، الرياض ، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٧م . (التحقيق والنشر: ٢٧١ - ٢٨٢) . ط ٢ : مكتبة مصباح ، جدَّة ،١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م . ط ٣ :الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢ م

-التحقِيق وأدواته ، ضمن كتاب : فن تحقِيق التُّرَاث ،

مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة ، القاهرة، ١٩٩٨م
:٩ – ٩٣ .
– تحقِيق المَخطُوطَات ، مَجَلَّة (تراثيَّات) ، العدد الحادي عشر، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م : ١٧ – ٢٨ .

عبد السلام محمد هارون

– تحقيق النُّصُوص ونشرها . ط١، القاهرة ، ١٩٥٤م.
ط٢، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع ، مط المدني، القاهرة ، ١٩٦٥م. ١٢٦ ص.
ط ٤، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م، ١٤٤ص.
ط ٥ ، مكتبة السنة، القاهرة،١٤١٠هـ ، ١٤٥ ص .
ط ٧، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. (١٦٠ ص).
ط أُخرَى ، مكتبة السنّة ، القاهرة ، ٢٠٠٨م . ١٤٤ص .

عبد العزيز إبراهيم

الرواية الثانية – دراسة تحقِيق النُّصُوص في مصادرها الثانوية ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٩٨م .

عبد العزيز حميد

طرق البَحث العِلْمِيّ في التاريخ والآثار (بالمشاركة مع د. طه باقر) ، وزارة التعليم العالي ، بغداد، ١٤٠٠هـ /١٩٨٠م ، (الفصل العاشر: تحقِيق الوثائق والمَخطُوطَات) .

عبد الله حسين السادة

المختصر الدقيق في فن التحقِيق، (بالمشاركة مع باسم عبود الياسري) ، مطابع الدوحة الحديثة المحدودة ، قطر ١٤٣٦هـ/ ٢٠٠٥م ، ١٥١ص.

عبد الله الحسيني هلال

تحقِيق المَخطُوطَات، مَجَلَّة كلية اللغة العربيّة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، العدد ١٢، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ص٤٩٣ – ٥١٠.

عبد الله الشريف

المخطوطات العربية ؛ فهرستها ، تحقيقها وأماكن وجودها في العالم ، مجلة (عالم المعلومات) ، ع ٣ ، ١٩٨٠م ، ص ٢٦ – ٣٩ .

عبد الله صوفي

المَخطُوطَات وسبل حمايتها والإفادة منها، مجلَّة (العَرَبيّة) ، النادي العربيّ للمعلومات ، ٢٠٠٦م ، ١٤ص ، (فيه حديث عن قَوَاعِد التحقِيق).

د. عبد الله عبد الرحيم عسيلان

تحقِيق المَخطُوطَات بين الواقع والمَنهَج الأمثل ،مكتبة الملك فهد، الرياض، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م. ٣٤٣ ص.
وصدرتْ طبعة ثانية مُصَوَّرة منهُ عن النادي الأدبي بالمدينة المنوَّرة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م ، ٣٥٢ص ، بِإضافة الباب العاشر فقط.

عبد الله بن عبد الله الحوثي

الوافي في أُسس وخطوات تحقِيق ونشر المَخطُوطَات، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، ٢٠٠٤م . مجلّدان.

عبد الله يحيَى الكمالي

كتابة البَحث وتحقيق المخطوطة خطوة خطوة ، دار ابن حزم ، بيروت ، ٢٠٠١م ، ١١٩ ص .

عبد المجيد دياب

تحقِيق التُّرَاث العربيّ ، مَنهَجه وتطوره .
ط١، المركز العربي للصّحافة، القاهرة، ١٩٨٣م. ٣٨٢ ص .
ط٢، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٣م .

د. عبد المنعم أحمد هريدي

فن تحقيق التُّرَاث وكتابة الأبحاث، دار أبو المجد للطباعة ، الجيزة ، ٢٠٠٣م . ١٧٨ ص .

عبد الهادي الفضلي

تحقِيق التُّرَاث .

ط١، مكتبة العلم ، جدّة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

ط٢، دار الشروق ، جدة، ١٩٩٠م.

ط٣، مؤسسة أُمّ القــرى للنشــر والتوزيع، ١٤١٦هــ ، بعنوان(أصول تحقِيق التُّرَاث)، ٢٦٠ص.

ط٤، دار السلاســل ، بــيروت ، ودار الشــروق، جدة، ١٤٢٩هــ/ ٢٠٠٨م (وهي صورة للطبعة الثانية).

عدنان بن سالم الرومي

المرشــد الوثيق إلى مراجع البَحــث وأصول التحــقِيق (بالمشاركة مع جاسم بن محمد بن مهلهل الياسين)

ط ٢ : دار الدعوة ، الكويت، ١٤٠٩هــــ/ ٨٨ــ١٩م ، ١٨٨ ص.

ط ٣ : دار الدعوة ، الكويت ، ١٤٠٩هــــ/ ٩٢ــ١٩م ، ١٨٨ ص.

د. عز الدين بن زغيبة

تحقيق النصوص ؛ مناهج وآليات إنجاز قسم الدراســـة، ضمن الدورة التأهيلية الثانية لتحقيق المخطوطات، مركز جمعة الماجد، دبي، ٢٠١١م.

عصام محمد الشنطي

أدوات تحقِيق النُّصُوص ؛ المصادر العامَّة ، مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية، ٢٠٠٧م .٨٠ ص .

علي جهاد حساني

فنّ تحقِيق المَخطُوطَات

ط ١ ، النجف الأشرف ،١٩٩٩م، بحجم الكف .

ط ٢، دار الضياء للطباعة والنشر ، مركز الأمير لإحياء التُّرَاث الإســــلاميّ ، النجف، ١٤٢٦هـ /٢٠٠٥م ، ٤٨ص.

د. عيّاد بن عيد الثبيتي

من قضايا تحقِيق التُّرَاث ونشره ، مجلة دعوة الحــق، ع ٢٦٦، أغسطــس، ١٩٨٧م، ص٥٣ – ٥٨.

فاضل عثمان توفيق النقيب

المَخطُوطَات العربيّة ؛ تحقِيقها وقَوَاعِد فهرستها ، رسالة دبلوم في المكتبات ، جامعة بغداد، ١٩٧٥م،٦٣ ص.

د. فاروق حمادة

مَنهَج البَحث في الدراسات الإسلاميّة تأليفا وتحقِيقا

ط ١ – منشورات كلية الآداب والعلوم الإنســانية، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربــية ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرّباط ، مطبعة النجاح ، الرباط، ١٤١٦هــ / ١٩٩٥م . ١١٦ ص .

ط ٢– دار القلم، دمشق ، ١٤٢١ هــ / ٢٠٠٠ م، ١٥٩ ص.

د. فخر الدين قباوة

علم التحقِيق للمخطوطات العربــيّة– بحــث تأسيســي للتأصيل ، دار الملتقــى، حــلب، ١٤٢٦هــ/ ٢٠٠٥م ، ٤٧٨ ص.

د. فهمي سعد

تحقِيق المَخطُوطَات بين النظرية والتطبيق، (بالمشــاركة مع د. طلال مجذوب)،عالم الكُتُب، بيروت ، ١٤١٣هــ / ١٩٩٢م .

فواز الصادق

مبــادئ في مَنَاهِج البَحــث العِلْميّ، دار العلوم، بــيروت ١٤٠٨هــ/ ١٩٨٨م. ١٨٨ص.

د. مجبل لازم المالكي

قَوَاعِد تحقِيق النُّصُوص ، ضمن أطروحته: (حركة تحقِيق التُّرَاث العربــيّ ونشــره في العراق) ، كلية الآداب،

الجامعةالمستنصرية،هـ/١٩٩٧م ، ص٥٩-٦١.

محمد إبراهيم الشيباني

مبادئ لفهم التُّرَاث، مكتبة دار الهداية، الكويت، ١٩٨٣م.

د. محمد التونجي

-المَخطُوطَات العربيّة بين يدي التحقيق

١ــ مجلة (رسالة المكتبة) – بـنغازي – س٢ ع١، مايو ١٩٧٥م ، ص٤٧ – ٥٣، س ٢ ع ٣ ، يونيو ١٩٧٥م، ص٤٠ – ٤٩ .

٢ــ مَجَلَّة (التُّرَاث العربيّ)، العدد ٩، السـنة٣، المحـرم ١٤٠٣هــ/ تشرين الأول – أكتوبر، ١٩٨٢م، ص١٩٧– ٢٠٨.

-المنهاج في البحوث وتحقِيق المَخطُوطَات

ط١، دمشق، ١٩٨٦م.

ط٢، عالم الكتُب، بيروت، ١٤١٥هــ/١٩٩٥م.

د. محمد الدسوقيّ

المعاصرون وتحـــقِيق تراث علم الأُصول ، مَجَلَّة آفاق الثقــافة والتُّرَاث ، العدد ١٢ ، شـوَّال ١٤١٦هــ/مارس (آذار) ١٩٩٦م : ١٣ – ٢٢ .

السيد محمد رضا الحسيني

تحقِيق النُّصُوص بين صعوبة المهمة وخطورة الهفوات، مَجَلَّة (تراثنا) ، ١٤٠٩هـ ، العدد ١٧، ص ١٧٦ –١٩٦، العدد ١٨، ص ٣٣– ٦٢ .

د. محمد رضوان الداية

-محاضرات في تحقِيق المَخطُوطَات، وهي أمال ألقاها في الدورة التدريبية لدراسة شؤون المَخطُوطَات العربــيّة ، دمشق ، ١٩٨٧م .

-المكتبة العربــيّة ومَنهَج البَحــث، دار الفكر، دمشــق ١٩٩٩م.

محمد رواس قلعه جي

– طرق البحث في الدراسات الإسلاميّة :إعداد الأبحــاث، الحــوار، تحقــيق المخطوطات ، التعجيم ، الفهرســة التحــليليّة، المراجع ، دار النفائس للطبــاعة والنشــر، بيروت، ١٩٩٩م، ١٤٤ص.

د. محمد زكريا عناني

– في مَنَاهِج البَحث وتحقِيق النُّصُوص، (بالمشــاركة مع د.سعيدة محمد رمضان)،دار النهضة العربيّة للطبــاعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٩م . (القِسم الثاني : تحقِيق النُّصُوص ؛ص ١٥٥ – ٣١٥) .

د. محمد سعود المعيني

مَنهَج تحــقِيق المَخطُوطَات اللُّغَوِيّة والأَدَبــية ، مَجَلَّة المــورد، مــج٢٥ــ، الــعــددان ٣-ــ٤، ٩٧ــ١٩م ، ص٧٤-٨٨.

د. محمد بن صالح بن ناصر

مَنهَج البَحث وتحقِيق النُّصُوص

ط ١ : معهد القضاء الشرعي والوعظ والإرشاد ، مسقط ،١٩٩٥م ، ١٨٢ص.

ط ٤ : معهد الاستقامة للدراسات الإســلاميّة بزنجبــار ، ١٤١٩هــ/ ١٩٩٨م .

د. محمد طه الحاجري

تحقِيق التُّرَاث تاريخا ومَنهَجا، مَجَلَّة (عالم الفكر) ، مج ٨ ، العدد الأول ، ابريل- يونيو، ١٩٧٧م، ص١١-٣٨.

د. محمد عجاج الخطيب

أصول التحقِيق بين النظرية والتطبيق، نُشِرَ في : أعمال الدورة التدريبية التي عقدها مركز جمعة الماجد للثقــافة والتُّرَاث، بالتعاون مع جامعة الإمارات العربيّة والايسكو ، ١٩٩٧م.

د. محمد علي داود

فَن كتابة البَحث الأَدَبي والمقال ، (بالمشاركة مع د. صابر عبد الدايم) ، جامعة الأزهر، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م ، (ضمَّ فصلاً عن تحقِيق المَخطُوطَات).

محمد محمود راغب

تحقيق المخطوطات ونشرها ، مجلة (زانكو) ، ع ٢ ، يوليو ١٩٧٧م ، ص ١٠ – ١٤ .

محمد مصطفَى صوفيّة

المنهج العلمي في تحقيق المخطوطات والوثائق ونشرها

١ – مجلة الوثائق والمخطوطات ، س ٣ ، ع ٣ ، ١٩٨٨م ، ١٧٥ – ١٨٣ .

٢ – المؤتمر الأوّل للوثائق والمخطوطات في ليبيا ،طرابلس،١٩٩٢م،١/٣٧٧ – ٣٨٦ .

محمد مندور

الميزان الجديد ، دار نهضة مصر، القاهرة ، ١٩٤٤م ، فيه مبحث بعنوان (حول أصول النشر) . (هذا المبحث في أصلهِ مقالان نشرهما في مَجَلَّة (الثقافة) المصرية ، العددان ٢٧٧ و ٢٨٠، ١٩٤٤م).

د. محمد المنصور

أسلوب البَحث والتحقِيق ، انتشارات ذو الجناح ، مؤسسة وليد الكعبة ، قم ، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

محمد المنوني

قواعد تحقِيق النُّصُوص وإخراجها ؛ نص موضوعيّ ، ضمن كتاب" المصادر العربيّة لتاريخ المغرب، الفترة المعاصرة١٧٩٠/١٩٣٠، الرباط ،١٩٨٩م:٢/٣٣٥ – ٣٤٨.

محمد نغش

كيف تكتب بحثا أو تُحَقِّق نصا ، القاهرة ، ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م .

محمود حامد عثمان

المرشد إلى تحقِيق المخطوطات العربيّة، دار الزاحم ، الرياض ، ٢٠٠٣م. ١١٢ ص.

د. محمود عبَّاس حمودة

تاريخ الكتاب الإسلاميّ ، القاهرة ، ١٩٧٩م، (الفصل التاسع : تحقِيق المخطوط ونشره) .

محمود قاسم

المنطق الحديث ومَنَاهِج البَحث ، مطبعة مخيمر، القاهرة ، ١٩٦٦م، (التحقيق ص٤٠٦-٤٦٥).

د. مُحيي هلال السرحان

-تحقِيق مخطوطات العلوم الشَّرعيَّة: بغداد ، مطبعة الإرشاد ، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ، الباب الثاني.

-أصول البَحث وتحقِيق النُّصُوص في العلوم الإسلاميَّة ، ديوان الوقف السُّنِّي ، مركز البحوث والدراسات الإسلاميَّة ، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م . ٢٧٠ ص .

د. مصطفى جواد

محاضرات ألقاها على طلبة الماجستير في كلية الآداب – بغداد (١٩٦٤-١٩٦٥م) .

نُشِرَتْ بعنوان :

أ : أصول التحقِيق وتحقِيق النُّصُوص ، نشرها د. محمد علي الحسيني في كتابه (دراسات وتحقِيقات) ، دار التُّرَاث الإسلاميّ ، بيروت ، ١٩٧٤م، ص ١٠٥ – ١٣٢ .

ب: أمالي مصطفى جواد في فنّ تحقِيق النُّصُوص، نشرها عبد الوهاب محمد علي العدوانيّ (١) ، في مَجَلَّة (المورد)، مج٦، العدد الأول، ١٩٧٧م، ص١١٧-١٣٨.

مصطفى محمد صلاح

أصول التصحيح اللُّغَوِيّ والمراجعة الفنية ،مكتبة الآداب ، القاهرة، ٢٠٠٥م.

مطاع طرابيشي

في مَنهَج تحقيق المَخطُوطَات

ط ١ – دار الفكر، دمشق، ١٩٨٣م ؛ ٨٠ ص .

ط ٢ – مجلة مجمع اللغة العربيّة بدمشق ، ج ٢، مج٥٨ ، ١٩٨٣م .

د. مهدي فضل الله

أصول كتابة البَحث وقَوَاعِد التحقِيق.

ط ١، دار الطليعة، بيروت، أيار ١٩٩٣م.

ط٢ ، تشرين الأول ١٩٩٨م.

ط٣، شباط ٢٠٠٣م. (الفصل الثامن: المَخطُوطَات وقَوَاعِد تحقِيقها).

مؤسسة آل البيت لإحياء التُّرَاث

مَنهَج تحقِيق المَخطُوطَات

ط ١ ، قم ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

طبعة أخرى ١٩٨٨م.

د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر

توثيق النُّصُوص وضبطها عند المُحَدِّثين،المكتبة المكية، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م؛ ٣٤٠ص .

د. ناظم رشيد

–كيف تحقِّقُ نصّا تراثيا ، مَجَلَّة المورد، مج ٣١، العدد الأول ، ٢٠٠٤م، ص٣–٢٤.

–في تحقِيق التُّرَاث ، (بالمشاركة مع د. زهير غازي زاهد) ، دار الضياء للطباعة والنشر، النجف الأشرف ، ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٦ م ؛ ١٣٥ ص .

نجاة المريني

في منهج تحقيق النصوص التراثيّة ، ضمن : ندوة (تحقيق النصوص التراثية ،التصوّر والواقع) ، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة،الرباط ، جامعة محمد الخامس ، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م.

د. نوري حمودي القيسي

–مَنهَج تحقِيق النُّصُوص ونشرها ، (بالمشاركة مع د. سامي مكي العاني)،مطبعة المعارف، بغداد ، ١٩٧٥م ، ١٦٧ص.

–المكتبة والبَحث ، (بالمشاركة مع د. حاتم صالح الضامن)، جامعة بغداد ، ١٩٨٨م .

نوري شاكر الآلوسي

البَحث الأَدَبي ومَنهَجه ، دار الحرية للطباعة ، بغداد، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م ؛ ١٤٥ص. (الفصل الثالث خاص بتحقِيق النُّصُوص ، ص٦٧–١١٩).

د. هادي نهر

تحقِيق المَخطُوطَات والنُّصُوص ودراستها – المَنَاهِج والقَوَاعِد والإجراءات ، دار الأمل للنشر والتوزيع ، الأردن ، ط ١ ، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م ، ٢٤٥ ص .

هاني العمد

–مَنهَج تحقِيق المخطوط ، رسالة المكتبة ، عمان ، السنة الثامنة ، العدد ٣ ، أيلول ١٩٧٣م ، ص ٥–١٢، العدد ٤، كانون الأول ، ص١٦–٢٢.

–أدب الكتابة والتأليف عند العرب ؛ نظرة عامّة ، الجامعة الأردنيّة ، عمّان ، ١٩٨٦م .

هلال ناجي

–موضحة الطريق إلى صوى مَنَاهِج التحقِيق ، (أرجوزة)، مَجَلَّة (المورد)، مج١٢، العدد ٣، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص١٦٩–١٨٢.

–محاضرات في تحقِيق النُّصُوص، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٩٤م.

الهيئة المصرية العامة للكتاب

قَوَاعِد تحقِيق النُّصُوص ونشر التُّرَاث ، ضمن كتاب : دار الكتب المصرية تاريخها وتطورها ،القاهرة ، ٢٠٠٥م ، ص ١٩٧-٢٠٦ .

وزارة الأوقاف ، مصر

مَنهَج تحـــقِيق التُّرَاث في المجلس الأعلى للشـــؤون الإسلاميّة ، القاهرة ، ١٤١١هـ/١٩٩١م. (نُشر ضمن كتاب : تحقِيق التُّرَاث العربيّ : د. عبد المجيد دياب، ط١، ١٩٩٣م، ص٣٤٥-٣٥٣).

يحيى بن محمود بن جنيد

تحقيق المخطوطات ، دراســة للأدب المنشــور ، مجلة (عالم الكتب) ، مج ٨ ، ع ٣ ، سبتمبر ١٩٨٧م ، ٣٠٨ – ٣٢٨ .

– د. يحيى وهيب الجبوري

مَنهَج البَحث وتحقِيق النُّصُوص

ط ١ : دار الغرب الإســـلاميّ ، بـــيروت، ١٩٩٢م ، ٢٠٠ص.

ط ٢ : دار الغرب الإســـلاميّ ، بـــيروت، ٢٠٠٨م ، ٢٠٠ص. (مصوّرة عن الأُولَى).

د. يوسف المرعشلي

– أصول كتابة البَحث العِلْميّ وتحقِيق المَخطُوطَات، دار المعرفة ، بـــيروت ، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م ، ٢٨٠ ص . (الباب الثاني : تحقِيق المَخطُوطَات).

– تحقـــيق المخطوطات، دار البشـــائر، دمشـــق ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

االتجـارب الخـاصّة

د. رمضان عبد التواب :

خواطر من تجاربي في تحـقِيق التُّرَاث ، مَجَلَّة مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بــن ســعود الإســلاميّة ، العدد٢ ،١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م ، ص٢٥٣-٢٧٣.

– من تجربتي في تحقِيق نسبة الكتاب وتوثيق عنوانه نُشِرَ في :

١ – مَجَلَّة معهد المَخطُوطَات العربيّة ،مج ٣٤ ، جُمادى الآخرة ١٤١٠هـ/ يناير ١٩٩٠م : ٧ – ٢٤ .

٢ – مجلــة الوثائــق والمخــطوطات ، س ٥ ، ع ٥ ، ١٩٩٠م ، ص ٣٣٣ – ٣٥١ .

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

– تجربتي مع تحقيق المخطوطات ، مجلة (الفيصل) ، ع ١٧٨ ، أكتوبر – نوفمبر ، ١٩٩١م ، ص ٢٤ – ٢٦ .

عبد السلام هارون

– تجربتي مع التُّرَاث العربيّ

ط ١: الموسم الثقافي الأوّل لمجمع اللغة العربية الأردنيّ عمان ١٤٠٣ه/ ١٩٨٣م : ١٠١ – ١٢٨ .

ط ٢: ضِمن كتابهِ : (قطوف أدبية)، القاهرة ،١٩٨٨م الفصل الأوّل.

– من تجاربي في تحقِيق التُّرَاث، ضمن : من ثمار الفكر الإصدار الثالث عشر ، الدَّوحة ، ١٩٨٩م . ص ٢٤٩ – ٢٧١ .

د. علي موسَى الشوملي

تجربتي في التحقِيق ، مَجَلَّة التُّرَاث العربيّ ، العدد ١٠٤ ،١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م .

د. كمال السامرائي

مَنهَجية تحقِيق كتب التُّرَاث الطبـــي ، في : محــاضرات الندوة المفتوحــة، المجمع العِلْميّ العراقـــي ، بـغداد ، ١٩٩٥م ، ص٥-٨.

محمد عبد الخالق عضيمة

تجربتي في تحقِيق التُّرَاث ، مَجَلَّة كلية اللغة العربــيّة ،

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة ، العدد ١١، ١٩٨١م ،ص١٥٧-١٧٨.

د. محمود الحاج قاسم محمد

تجربتي في تحقيق المَخطُوطَات الطبيّة ، مَجَلَّة مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْميّ العربيّ ، العدد الثالث ، ٢٠٠١م ، ص٨٨-٩٧.

تحقيق الشعر

محمد عبد الغني حسن

ضبط الشّعر وإقامة أوزانه ومعانيه في المَخطُوطَات التي تنشر ،مَجَلَّة معهد المَخطُوطَات العربيّة، ج١، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م، ص ١٥٩-١٨٧.

هاشم الطعان

الدواوين المحققة – المَنهَج والأسلوب، مَجَلَّة (الأديب المعاصر) ، بغداد ، العدد ٣ ، تشرين الثاني ، ١٩٧٢م ، ص ٨٤ – ٨٧ .

د. نهاد الموسَى

نحو مَنهَج في تحقِيق قراءة الشِّعر وفقًا لِصورته التاريخيَّة ، مَجَلَّة الجامعة الأردنيَّة ، المجلَّد السادس ، العدد الأوَّل ، أيار ، ١٩٩٧م .

د. هدى شوكت بهنام

صنعة الدواوين ، مَجَلَّة مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْميّ العربيّ ، العدد ٤ ، ١٤٢٣هـ /٢٠٠٢م ، ص١٤٧-١٥١.

د. حاتم صالح الضامن

– تحقيق الشّعر (أُسس عامة وخلاصة تجربة)، مَجَلَّة معهد المَخطُوطَات العربيّة ، مج ٤٦ ، ج ١ ،١٤٢٣هـ /٢٠٠٢م، ص ٤٧– ٦٤.

– تحقيقُ النصّ الشّعريّ القديم تحقيقا علميًّا أساسُ القراءةِ الصَّحيحة) ، مَجَلَّة (عالم الكُتُب) ، مج ٢٦ ، العددان ٣-٤، ٢٠٠٤م : ٣ -١٠.

د. علي الطويل

تحقيق النصوص الشعرية ، مركز جمعة الماجد ، دبي ، ٢٠١١م.

د. محمد عويِّد السَّاير

لِجمع الشّعر ونشره – أُصول وقَوَاعِد . جريدة (صروح)، جامعة الأنبار ، العدد الرابع ، كانون الثاني ، ٢٠٠٨م .

د. نهاد الموسَى

نحو مَنهَج في تحقِيق قراءة الشِّعر وفقًا لِصورته التاريخيَّة ، مَجَلَّة الجامعة الأردنيَّة ، المجلَّد السادس ، العدد الأوَّل ، أيار ، ١٩٩٧م .

النصوصُ العلمية

– إبراهيم بن مراد

قراءة المصطلح النباتي العربيّ وتحقيقه ، أبحاث المؤتمر الخامس لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن ، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م : ٣٣١ – ٣٧٧ .

أحمد الدلاّل

ملاحظات حول تحقيق أمهات الكتب المخطوطة في علم الفلك العربيّ ، ضمن : المؤتمر الرابع لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ ، لندن ،١٩٩٩م ، ٧٧ – ١٠١ .

د. أحمد فؤاد باشا

آفاق المعاصرة في تراثنا العلمي: ضرورات إحيائه ، تنوع مصادره، خصوصيات تحقيقه، مكتبة الإمام البخاري، القاهرة، ٢٠١٠م ،(الفصل الثالث: خصوصيات النص العلمي ومنهجية تحقيقه،علاوةً على ملاحق إرشادية لأدوات تحقيق النُّصُوص العلمية).

د. عماد عبد السلام رؤوف

تحقيق المَخطُوطَات العِلْميّة

نُشِرَ في :

١ـ مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربيّ، جامعة بغداد، ٢٠٠١م، ٢٤ص.

٢ـ مَجَلَّة مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربيّ ، العدد الرابع ، ٢٠٠٢م ٢٢- ٣٧.

د. سلمان قطاية

تحقيق المَخطُوطَات الطبية العربيّة ونشرها ، مَجَلَّة معهد المَخطُوطَات العربيّة، مج٢٩، ج١، ١٩٨٥م، ص ٢٨٤-٢٧٣.

د. فيصل الحفيان

نحو مَنهَج خاص بتحقيق التُّرَاث العلمي ، معهد المخطوطات العربيّة ، القاهرة ، ٢٠١٠م .

ماهر عبد القادر عليّ

مَنْ يُحقِّق التُّرَاث العلميّ ، ضمن : ندوة قضايا المخطوطات الثالثة ، معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص ١١١- ١٣٤ .

د. محمد ذنُّون يونس

تحقيق المخطوط العلميّ في العراق بين الواقع والطّموح، المؤتمر العلمي الأول للمخطوطات العربيّة ، كليّة التربية،جامعة تكريت ، ٢٠١١م.

د. محمود الحاج قاسم محمد

أهمية وشروط تحقيق النص العلْمِيّ ، في: محاضرات الندوة المفتوحة ، المجمع العِلْمِيّ العراقي ، بغداد ، ١٩٩٥م، ص٩-٢٠.

مصطفَى موالدي

خصوصية تحقيق التُّرَاث العلميّ، ضمن: ندوة قضايا المخطوطات الثالثة، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ، ٢٠٠٠م : ٨١ – ١٠٩ .

مصطفى يعقوب عبد النبي

- تحقيق التُّرَاث العلمي العربيّ مجلة(عالم الكتب) ، مج ١٤ ، ع ٢ ، ١٩٩٣م ،ص ١٥٠ – ١٦٢ .

- التعليق على النص في التُّرَاث العِلْمِيّ، الكيفية والضرورة ، مَجَلَّة (الأحمدية) ، دبي ، العدد١٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م ، ص٢٦٥-٢٩٨.

- تراثنا العِلْمِيّ – رؤية في مَنهَج التحقيق ، مَجَلَّة (المورد) ، مج٢٤، العدد الأول، ١٤١٧هـ /٩٦ـ١٩م، ص٢١-٢٥.

د. يوسف زيدان

نشر التُّرَاث العلمي العربيّ : رؤية مستقبليّة استشرافية ، ضمن : ندوة قضايا المخطوطات الثالثة ، معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص ١٦٧ – ١٧٦ .

التصحيف والتحريف

أحمد رزق مصطفَى السّواحلي

من قضايا الحرف العربيّ ؛ التصحيف والتحريف، مجلة (عالم الكُتُب) ، العدد ٦ ، ١٩٩٣م : ٦٤١ – ٦٤٩ .

د. صالح الأشتر

ألوان من التّصحيف والتحريف في كتب التُّرَاث الأَدَبي المحقّقة ؛ مُحاولة لعرض آفات التصحيف والتحريف على أساس مَنهَجي تطبيقيّ ، مجمع اللغة العربيّة ، دمشق ، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م ، ٨٤ ص.

د. عبد العظيم محمود الديب

من التصحيف والتحريف ، مَجَلَّة آفاق الثقافة التُّرَاث ، العدد ١٦ ، شوّال ١٤١٦هـ/مارس (آذار) ١٩٩٧م : ١٢٧ – ١٣٤ .

د. عدنان عبد الرحمن الدوريّ

التصحيف والتحريف وأثرهما في المخطوطات العربيّة ، أطروحة دكتوراه ، جامعة البنجاب ، ١٩٨٧م . ٥٨٦ ص

محمّد حبيب خلف

جهود العلماء في كشف الوهم وطُرق كشفه، المؤتمر العلمي الأول للمخطوطات العربيّة ، كليّة التربية،جامعة تكريت ، ٢٠١١م.

د. محمود محمد الطناحي

محاضرة عن التصحيف والتحريف ، ضِمن كتابه :مدخل إلى تاريخ نشر التُّراث العربيّ، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف، مكتبة الخانجي ، ط١، القاهرة ، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م .

وأُعيدَ نَشْرُ المُحاضرَةِ مُخْتَصَرَةً في كِتابِ :تَحقيق المَخطُوطَات بين الواقع والمَنهَج الأمثل، للدكتور عبد الله عبد الرحيم عسيلان، مكتبة الملك فهد، الرياض، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ص ٢٥٧-٢٧٩.

د. محمد مولود المشهداني

التصحيف والتحريف ، مَجَلَّة مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربيّ ، العدد الثالث ، ٢٠٠١م ، ص٦٤-٧٣.

د. وليد محمد السراقبي

- مفهوم التصحيف؛ دراسة في تأصيل المصطلح ، مجلة(عالم الكُتُب)، العدد٦ ١٩٩١،م :٢٩- ٣٣ .

- مفهوم التحريف؛ دراسة في تأصيل المصطلح ، مجلة(عالم الكُتُب)، العددان ١-٢ ، ٢٠٠١م : ٥١ - ٥٥

مُكمّلات التحقيق

د. أحمد بدر

تحقيق النُّصُوص والببلوجرافيا النصية في بحوث علم المكتبات، مَجَلَّة (عالم الكُتُب)، مج٧، العدد ١، ١٩٨٦م.

إلهام عبد الوهاب المفتي

تحقيق التُّرَاث والأسلوبيات الإحصائية : دراسة تطبيقية في ديوان أبي تمّام ، مجلة معهد المخطوطات العربيّة ، مج ٤٦ ، ج ٢ ، نوفمبر ٢٠٠٢م ، ص ٨٧ – ١٣٨ .

د. بشار عواد معروف

ضبط النص والتعليق عليه

ط ١: مَجَلَّة المجمع العِلْميّ العراقي، مج٣١، ج٤، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص٢٤٦-٢٦٩.

ط ٢:مؤسسة الرسالة،بيروت، ١٩٨٢م ، ٣١ص.

ط ٣: ضمن كتابه : في تحقيق النص ، أنظارٌ تطبيقية نقدية في مَنَاهج تحقيق المَخطُوطَات العربيّة ، دار الغرب الإسلاميّ،بيروت، ٢٠٠٤م ،الفصل الثالث: ٢٢٩ – ٤٧٠

د. حسين علي محفوظ

التعليق والتصحيح والتخريج والكتابة والضبط في التحقيق ، ضمن بحوث ندوة المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، بغداد ، أيار ١٩٨٠م.

د. صالح مهدي عبَّاس

ضرورة التعليق على النص ، مَجَلَّة مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربيّ ، العدد الثالث ٢٠٠١م، ص٤٥-٥٤.

أبو عبد الرَّحمن بن عقيل الظاهري

- توثيق النص وتخريجه

نُشِرَ في :

١ـ مجلة (الفيصل) ، ع ١٧٦ ،أغسطس – سبتمبر ، ١٩٩١م ، ص ٤٢ – ٤٥ .

٢ـ مَجَلَّة (العرب) ، ج٧-٨ ،مارس – ابريل ، ٢٠٠٤م ، ص٣٨٣-٣٩٧.

د. سامي علي جبار

توثيق النص وتحقيقه بين القدماء والمحدثين ، مَجَلَّة المورد ، مج ٣٥ ، العدد الثاني، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م : ٤٧ – ٥٨.

عزّ الدين بن زغيبة :

تحقيق المَخطُوطَات وكيفيّة التعامل مع المصطلحات



(مصطلحات الرجال) ، ضمن كتاب : صناعة المخطوط العربيّ الإسلاميّ من التّرميم إلَى التَّجليْد ، مركز جمعة الماجد ، دبي، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م : ٢٧٤ – ٢٩٤ .

د. عبد المجيد عابدين

مَزالق في طريق البَحث اللُّغَويّ والأَدَبي وتوثيق النُّصُوص ، الخرطوم ، ١٩٨١م .

محمد عبود حسن الزبيدي :

تحقِيق المَخطُوطَات والعمل الببلوغرافي

نُشِرَ في:

١ـ مَجَلَّة آداب المستنصرية ، العدد ٣٤ ، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م ، ص ٢٢٣ – ٢٣٨ .

٢ـ المجلة العراقية للمكتبات والمعلومات، مج ٦، ع٤، ٢٠٠٠م ، ص ٣٧ – ٥٢ .

٣ـ مَجَلَّة : آفاق الثقافة والتُّرَاث ، العدد ٣٢ ، ١٤٢١هـ/ يناير ، ٢٠٠١م : ١١٨– ١٢٨.

د. عدنان عبد الرَّحمن الدوريّ

ضبط النَّص عند العلماء المحقّقيْن ، مَجَلَّة آفاق الثقافة والتُّرَاث ، العدد ٦٢ ، رجب ١٤٢٩هـ/ تمّوز ٢٠٠٨م : ١٣٦ – ١٥٦ .

محمد عبد الغني حسن

صناعة الفهارس في المخطوطات العربية المنشورة ، مجلة معهد المخطوطات العربيّة ، مج ١٣ ، ج ٢ ، نوفمبر ١٩٦٧م ، ٣٤٣ – ٣٥٨ .

د. محمد قبيسي :

علم التوثيق والتقنية الحديثة ، دار الآفاق ، بيروت ، ١٤٠٢هـ.

عنوان الكتابِ

د. حاتم بن عارف العونيّ

العنوان الصحيح للكتاب .. تعريفه وأهميّتهُ .. وسائل معرفته وأحكامه .. أمثلةٌ للأخطاء فيه، دار عالم الفوائد مكّة المُكرّمة، ١٤١٩هـ ، ١١٦ ص . (أصلهُ مقال نشرهُ في مجلة (الحكمة) ، صَفر ١٤١٧هـ ، عنوانه : (صحة عنوان الكتاب وأمثلة للأخطاء فيه) .

هلال ناجي

توثيق عنوان المخطوط وتحقِيق اسم مؤلفه .

نُشر في :

أ. مَجَلَّة (المورد) ، مج٢١ ، العدد الأول ، ١٩٩٣م ص٤١-٤٩.

ب. ضمن كتابه : (محاضرات في تحقِيق النُّصُوص)، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٩٤م.

ج. محاضرات الندوة المفتوحة،المجمع العلميّ،بغداد ، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م ، ص٢١-٣٤.

العرض والتعريف والتحليل والنقد لكتب التحقيق

عباس هاني الجراخ

– قراءة في كتاب "تحقِيق مخطوطات العلوم الشَّرعيَّة" للسرحان: جريدة العراق ، ٣٠ / ٦ / ١٤١٨هـ = ٣١ /١٠ /١٩٩٧م : ٦.

– نظرات نقديّة في كتاب "مقدمة في تحقيق النصوص" للنجار، جريدة الجمهورية ، ٢١ رمضان ١٤٢٣هـ– ٢٦/ ١١/ ٢٠٠٢م : ٩ .

محمود محمد زكي

– من أصول علم التحقِيق: العنوان الصحيح للكتاب للعوني – عرض وتعريف، مجلّة (تراثيَّات)، العدد ١٠ ، ٢٠٠٨م : ١٢١ – ١٣٣ .

– أدوات تحقِيق النُّصُوص: المصادر العامة "لعصام محمد الشَّنْطِي ، عرض وتحليل، مجلة (تراثيَّات)، العدد١١ ، ٢٠٠٨م : ١٨١ – ١٩٧ .

اختيارُ النسخ

د. حسين نصار

التعامل مع نسـخة المؤلف، مَجَلَّة (تراثيَّات)، القـاهرة، العدد الثالث، ٢٠٠٤م، ص١٧-٢٦.

د. صالح أحمد العليّ

ملاحظات حـول اختيار المَخطُوطَات وإعدادها للنشـر ، دمشـق، وزارة التعليم العالي ، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، ص٥٧٨-٥٩٤.

عادل عبد الجبَّار

إشـكالية التعامل مع النسـخة الفريدة من المخطوطات التاريخيَّة ، مجلة (عالم الفكر) ، مج ٣٦ ، العدد ٣ ، يناير –مارس ، ٢٠٠٨م .

د. عباس هاني الجراخ

المخطوطات الناقـصة ؛ أنواعها ،كيفية معالجتها عند تحقيقها، المؤتمر العلمي الأول للمخطوطات العربـيّة ، كليّة التربية،جامعة تكريت ، ٢٠١١م.

د. مصطفى موالدي

طريقة جديدة في تأصيل النسخ الخطيَّة (أساس القواعد أنموذجًا)، مجلة معهد المخطوطات العربـيّة ،القـاهرة ،الجزء ٣٦ ، ١٩٩٢م : ١٦٩- ٢٠١ .

د. ناظم رشيد

الكتاب المخطوط واختلاف نسـخه، مجلة مَركَز إحـياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربـي ، العدد الثالث ، ٢٠٠١م ، ص٢٣-٢٦. (هُوَ جزءٌ من مقاله المنشـور فيما بـعد : كيف تحقـق نصاً تراثياً ، مَجَلَّة المورد، مج٣١، العدد الأول ، ٢٠٠٤م).

نبيلة عبد المنعم داود

تحقيق النسخ الفريدة ، مَجَلَّة مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربيّ ، العدد الرابع ، ٢٠٠٢م ،ص ٦٩ – ٧٥.

قضايا وأفكار في التحقيق

د. إبتسام مرهون الصفّار

رؤية معاصرة في التحقيق والنقـد ، دار صفاء للنشـر والتوزيع ، عمّان ، ٢٠٠٨م . ٣٢٠ ص.

د. إبراهيم السامرّائي

– مع تحـقيق كتب التُّرَاث ، مجلة مجمع اللغة العربـيّة الأردنيّ ، العدد ١١ – ١٢، ١٩٨١م : ٩٢ – ١١٥ .

– ماذا في آلة المحقـق ؟ ، مجلة (العرب) ، ج ٥ – ٦ ، س٣٧ ، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م .

أحمد بهكلي

تراثنا المخطوط بين الجمع والتحقيق، مجلة (الفيصل)،ع ٨، كانون الثاني ١٩٧٨م ،ص٥٥ – ٦٠.

أحمد الجندي

تحقِيق التُّرَاث، مَجَلَّة (المجلَّة العَرَبيّة)، ١٩٧٩م .

إسماعيل إسماعيل مروة

في المَخطُوطَات العربيّة – قراءات تطبيقـية، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٧م، (في ص٢٦-٣٣: رؤية في التحقِيق)

أيمن فؤاد سيّد

تحقيق النصوص ونشر التُّرَاث

١ــ ضمن :ندوة قضايا الكتاب والنّشر ،المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٤م ،ص ٢١ – ٣١ .

٢ــ مجلة (عالم الكتاب) ، ع ٤٥ ، ١٩٩٥م ،ص ٢٠ – ٢٤.

– تحقيق التُّرَاث العلمي العربي: رؤية ماضويّة تقويميّة ، ضمن : ندوة قـضايا المخطوطات الثالثة ،معهد المخطوطات العربية ، القـاهرة ، ٢٠٠٠م ،ص ١٤٩ – ١٦٦ .

بشير الهاشمي

تراثنا العربـيّ والمتجهات السـائدة في نَشْـرِه ، مجلة (الناشر العربيّ) ، ع ٥ ، يوليو ١٩٨٥م ،ص ٩ – ٢٢ .

بكر أبو زيد

الرقابـــة على التُّرَاث، ضمن (المجموعة العلمية) ،دار العاصمة،الرياض، ١٤١٦هـ، ص ٢٧٧- ٣٠٠.

د. برهان غايب حسين

التحقيق التجاري وأثرهُ على التراث العربي الإســلامي (بمشاركة زوجته د. خولة حمد خلف) ، المؤتمر العلمي الأول للمخطوطات العربيّة ، كليّة التربية،جامعة تكريت، ٢٠١١م.

حسن محمد نور

حــدود الاجتهاد في تحقــيق النص التراثي ، مجلة عالم الكتب ، ع ٣ ، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م ، ص ٤٥٥-٤٦٦ .

د. حسين عليّ محفوظ

نظرات وآراء في تحقيق التُّرَاث ونشره ، مجلة (الناشــر العربي) ، ع ٧ ، أكتوبر ١٩٨٦م ، ص ٨٥ – ٨٨ .

حمد الجاسر

فوضى نشر التُّرَاث العربــيّ ، مجلّة (العرب) ، س ١ ، ج ١ ، ١٩٦٦م ، ص ١٩٣ – ١٩٦ .

د. حمد بن ناصر الدخيل

– تحــقِيق كتب التُّرَاث ليس مفروشاً بــالورود ، ضمن كتابــه : نظرات في التاريخ والحــضارة والتُّرَاث ، دار اشبيليا للنشر والتوزيع،الرياض، ١٩٩٨م ، ص ١٤٠ – ١٤٥.

–التراث العربي بــين التحقــيق العلميّ والتفريط فيه ، ضمن : اجتماع الهيئة المشتركة لخدمة التراث العربــيّ الخامس ، معهد المخطوطات العربــية ، القـــاهرة ، ٢٠٠٢م

د.خولة حمد خلف

التحقيق التجاري وأثرهُ على التراث العربي الإســلامي (بمشاركة زوجها د. بــرهان غايب حســين) ، المؤتمر العلمي الأول للمخطوطات العربيّة ، كليّة التربــية،جامعة تكريت ، ٢٠١١م.

د. رمضان عبد التوّاب

– قــضيّة إحــياء المخطوطات : منهج المعهد في نشْر التُّرَاث ، مجلة معهد المخطوطات العربــية ، مج ٤٠ ، ج ١ ١٩٩٦م ، ص ١٤٧ – ١٦٦ .

رياض عبد الحميد مراد

تحقيق المخطوطات خطوة أساســيّة في إحــياء التراث الإســلامي ، جريدة الحـــياة ، العدد ١١٠٨٠ ، ٢٥ ذو الحجة ، ١٤١٣هـ/١٥ حزيران (يونيو) ١٩٩٣م.

د. زهير غازي زاهد

تحقــيق التُّرَاث ، الأهميّة والغاية ، مجلة (العرب) ، س ٣٦ ، ج ١ ، ٢ ، ٢٠٠٠م ، ص ٣٢ – ٣٩ .

سامي خمّاس الصقّار

حاجتنا الماسَّة لتنسيق عمليّات تحقيق مخطوطات التُّرَاث العربي واختيار الرسائل الجامعيّة ، مجلة (الدارة) ، مج ١٢ ، ع ٢ ، ١٩٨٦م ، ص ٩٧ – ١٠٨ .

سامي مكي العانيّ

آراء حـــول تحقـــيق التُّرَاث ، مجلة (البـــيان)، ع ١٣٨،يونيو، ١٩٨١م ،ص ٩٦ – ١٠٥ .

سعد محمد الهجرسيّ

تحقيق التُّرَاثيات في جلسة جديدة ، مجلة (عالم الكتاب) ، ع ٣١ ، ١٩٩١م ، ص ٢٦ – ٣١ .

د. سلمان قطاية

ما الهدف والغاية من تحقيق ونشر الكتب العلميّة العربيّة ؟ ، مجلّة (المجلة الثقافية) ، ع ١٧ ، ١٩٨٨ – ١٩٨٩م ، ص ٢٥ – ٢٩ .

حول الهدف والغاية من تحقيق الكتب العربيّة ونشرها ،

ضمن : المؤتمر الأوّل للوثائق والمخطوطات في ليبـــيا ، طرابلس ، ١٩٩٢م ، ص ٣٩٥ – ٤٠٤ .

الصدّيق بشير الصّغير

نحو فلسفة جديدة لنشر التُّرَاث ، مجلة الناشر العربيّ ، ع ١ ، يونيو ١٩٨٣م ، ١٤٥ – ١٦٠ .

د. طارق عبد عون الجنابي

أفكار في تحقيق النص القديم ، مَجَلَّة مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربيّ ، العدد الثالث ، ٢٠٠١م ، ص١٩-٢٢.

د. طه حمّاد مخلف الجنابيّ

المحقّق: شروطهُ، وصفاتهُ وواجبـــاته، المؤتمر العلمي الأول للمخطوطات العربيّة ، كليّة التربية،جامعة تكريت ، ٢٠١١م.

عباس هاني الجراخ

حول تحـــقِيق الكتب التُّرَاثية ، جريدة (الثورة)، ١٧ / ٨ /١٩٨٦م .

عبد الرزَّاق البصير

تراثنا العربيّ لا بدَّ أنْ نتوخَّى الأمانة عند تحقيقه ونشرهِ ، مجلة (العربي) ، ع ٢٠١ ، ١٩٧٥م ، ٢٩ – ٣١ .

عبد الستّار فرّاج

تحقيق المخطوطات ضرورة لإحـــياء التُّرَاث العربـــيّ ، مجلة (العربـــــي) ، ع ١٤٥ ، ديسمبــــــر/كانون الأول ١٩٧٠م ، ص ٩٧ – ٩٩ .

د. عبد العزيز محمود الديب

من أوهام الخواص : أو : نحـــو منهج في قـــراءة النصّ وتحقيقه ، مجلة معهد المخطوطات العربيّة ، مج ٥٠ ، ج ١ ، ٢ ، مايو –نوفمبر ٢٠٠٦م ، ص ١٤٣ – ١٧١ .

عبد الله بن سليم الرشيد

التُّرَاث ودعاوى التحقـــيق ، مجلة (العرب) ، س ٣٨، ج ١١ ، ١٢ ، ٢٠٠٣م ، ص ٦٤٧ – ٦٦٦ .

د. عدنان درويش

-مشكلات تراثيّة : إعادة طبع كتب التُّرَاث بـــالتصوير ، مجلة (التُّرَاث العربي) ، س ١ ، ع ٣ ، ١٩٨٠م ، ص ٣ – ٥ .

– التُّرَاث العربي وتجربتنا في نشرهِ والإفادة منه : مسألة للنقـــاش ، ضمن : الندوة العالمية للمخطوطات ، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ١٩٩٦م .

د. عزّة حسن

مشاكل تحقيق النصّ الأدبي ، ضمن :

-كتاب (تحقيق النصوص التراثية: التصوّر والواقـــع)، كلية الآداب والعلوم الإنســـانية بالربــــاط ،١٤٢٧هـــ /٢٠٠٦م ، ص ٦٥-٧١ .

-مجمع اللغة العربية بدمشق ، شوال ١٤٣٠هـــ/تشرين الأول ٢٠٠٩م ، ص ١١٢٥-١١٤٤.

عز الدين بن زغيبة

تحقيق المخطوطات بين الناصحـــين والمتطفلين والتجار المحترفين ، مجلة آفاق الثقـــافة والتُّرَاث ، س ١٠ ، ع ٣٨ ،يوليو ٢٠٠٢م ، ص ٤ – ٥ .

فهيم محمد علوي شلتوت

من قضايا التحقيق :تنسيق الجهود بين الجامعات المعنيّة بالتحقـــيق ، مجلة (المورد) ، مج ٥ ، ع ١ ، ١٩٧٦م ، ص ١٢٧ – ١٢٨ .

د . محمد إحسان النص

وجهة نظر في تحقـــيق التُّرَاث ونشــــره ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، مج ٢٦ ، ع ٢ ، يوليو –ديسمبـــر ١٩٨٢م ،ص ٨٢٥ – ٨٣١.

محمد ظافر الوفائي

تحقيق ونشر سلسلة التُّرَاث الطبّي في علم الكحالة: الواجب والعقبات ، ضمن : المؤتمر الرابع لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ، لندن ،١٩٩٩م ، ص ٣٢٧ – ٣٣٤ .

محمد عبد الله السمّان

تحقيق التُّرَاث جهد ومسؤوليّة ،مجلة (الرسالة)، ع ١٠٣٧ ،نوفمبر ١٩٦٣م، ٣٠ – ٣١ .

محمد بن عبد الله العزّام

نمط من التحقِيق ، مجلة (عالم الكُتُب) ، العدد الأول ، ١٩٩٥م : ٣ – ١٨ .

محمد العروسي المطوي

حول تحقيق التُّرَاث ، مجلة (الناشر العربي) ،ع ١، يونيو ١٩٨٣م ، ص ٤٨ – ٥١ .

محمد علي الجنديّ

التُّرَاث الإسلامي بين جهود المحققين المسلمين ودوافع المستشرقين ، مجلة (الفيصل) ، ع ١٩٢ ،ديسمبر ، ١٩٩٢م ، ص ٨٨ – ٨٩ .

محمد الفاسي

نَشْرُ التُّرَاث الإسلامي ، مجلة (المنهل) ع ٤٧٧، يناير/كانون الثاني ١٩٩٠م ، ص ١٣٢ – ١٣٧ .

د. محمود محمد الطناحي

التحقيق ، نُشِرَ في:

١ـ مجلَّة (فن تحقيق التراث) الصادرة عن مركز البحوث والدراسات الإسلاميّة ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

٢ـ ضمن كتاب : مقالات العلامة الدكتور د. محمود محمد الطناحي صفحات في التراث والتراجم واللغة والأدب ،دار البشائر الإسلامية،١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ١٢٤/١-١٣٠ .

مخيمر صالح

تحقِيق التُّرَاث؛ ما هو كائن، ما ينبغي أنْ يكون ،مجلة عالم المخطوطات والنوادر، مج ١١ـ، الجزء الأوّل ، ٢٠٠٦م : ١٤٢ – ١٦٤ .

مصطفى اليعقوبي

من قضايا تحقِيق التُّرَاث ، مَجَلَّة التاريخ العربيّ ، العدد ١٣ .

نجاة المريني

تحقيق النصوص التراثية :التصوّر والواقع ، تنسيق ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ،١٤٢٧هـ /٢٠٠٦م .

د.هدى شوكت بهنام

كيف نحقّق نصاً غير مألوف لقَوَاعِد التحقِيق؟، مَجَلَّة مَركَز إحياء التُّرَاث العِلْمِيّ العربيّ،العدد الثالث، ٢٠٠١م، ص١٠٧-١١١.

هيا محمد عبد الله الدوسريّ

حركة نشر كتب التُّرَاث المحقّق ، ضمن : الندوة العالمية للمخطوطات ، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ١٩٩٦م.

د. وجيهة أحمد السطل

تحقِيق المَخطُوطَات وأثره في تحقِيق التُّرَاث، مَجَلَّة (الثقافة والفنون)، الرياض،العدد الخامس، ربيع الثاني، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٢٤– ١٢٨.

دراسات عن جهود الدول العربية في التحقيق

العراق

د. إبتسام مرهون الصفّار

اتجاهات تحقــيق التُّرَاث في الرســائل الجامعيّة، مجلة (الذخائر) ، س ٣ ، ع ١٠ ، ٢٠٠٢م ، ص ٦٣ – ٨٤ .

د. مجبل لازم المالكي

حركة تحقيق التُّرَاث العربيّ ونشره في العراق، أطروحة دكتوراه ، الجامعة المستنصرية، ١٩٩٧م .

د. عبَّاس هاني الجراخ

تحقيق النُّصُوص الأَدَبية واللُّغَويّة ونقــدها في العراق ، أطروحة دكتوراه ، كلية التربية ، جامعة بابل ، ٢٠٠٧م . طُبعت ، دار صفاء ، عمّان، ٢٠١١م .

السعوديّــة

د. أحمد محمّد الضبيب

الإِسهَام السعوديّ في نشر النصوص الأدبــية القــديمة وتحقيقها ، مرحلة الريادة ، مجلة (العرب) س ٣٤ ، ج ٥ ، ٦ ، ١٩٩٩م ، ص ٢٩٥ – ٣٢٨.

تحقــيق التُّرَاث اللُّغَويّ ونشــره في المملكة العربـــيّة الســـعوديّة ، مرحـــلة الريادة ،مجلة (جذور)، ع ٢ ، ١٩٩٩م ، ٧ – ٣٨ .

– إِســهَام المملكة في نشــر التُّرَاث وتحقيقـــه ، مجلة (العرب) ، س ٣٤ ، ج ٧ ، ٨ ، ١٩٩٩م ، ص ٣٩ـــ٤ – ٤٥٤ ، ج ٩ ، ١٠ ، ١٩٩٩م ، ص ٥٨٤ – ٥٩٥ ، ج ١١، ١٢ ، ص ٧٢٩ – ٧٤١ ، س ٣٥ ، ج ١ ، ٢ ، ص ٦ – ١٢ ، ج ٣ ، ٤ ، ٢٠٠٠م ، ص ١٠٣ – ١٠٨ ، ج ٥ ، ٦ ، ص ٢٠٠ – ٢١٠ .

الجوهرة عبد الرحمن محمد العبد الجبّار

حركة نشر كتب التُّرَاث في الجامعات السعوديّة ، دراسة تحليليّة ، مكتبة الملك فهد الوطنيّة ، ٢٠٠٦م . ٣٥٧ ص

عُمان

محمد مجاهد الهلالي

تحقيق المخطوطات العُمانية ونشرها ، مجلة المكتبــات والمعلومات العربــيَّة ، س ١٥ ، ع ١ ، يناير ١٩٩٥م ، ص ٢٦ – ٥٩ .

اليمـن

مجبل لازم مسلم المالكيّ

–تحقيق المخطوطات اليمنية ونشرها (دراسة تحليليّة) ، مجلة عالم المخطوطات والنوادر ،مـــج ١١ـــ ، ج ١ ، ١٤٢٦هـــ/ ٢٠٠٥م : ٤ – ٨١ .

–المخطوطات اليمنيّة وإحياء التراث ، ضمن : مكتبــة الدراســـــــات الفكرية والنقـــــــديّة ، صنعاء ،١٤٢٥هـــ/٢٠٠٤م .

افريقيا

د. أحمد السّعيديّ

تحــقِيق المَخطُوطَات العربــيّة الإفريقــية ، مَجَلَّة آفاق الثّقـــافة والتُّرَاث ، العدد ٧٠ ، رجب ١٤٣١هـــ/ تموز ٢٠١٠م : ١٠٤ – ١١٨ .

تـونــس

جمعة شيخة

تحقيق التُّرَاث بـــالاعتماد على رصيد دار الكتب الوطنية بـــتونس ، ضمن : الندوة العالمية للمخطوطات ، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ١٩٩٦م . ٤٣ ص.

عباس هاني الجرّاخ

جهود تحقِيق التُّرَاث العربـــي في تونس، جريدة (الرأي العام) ، ١٩/١١/١٩٩٤.

عبد الوهاب الداخليّ

الإِسهَام التونسي في تحقـــيق التُّرَاث المخطوط ،فهرس تحليلي بالمنشورات المحقّقة في تونس والصادرة خلال الفترة ١٨٦٠ – ١٩٨٨، المؤسســة الوطنية للترجمة

والتحقيق والدراسات "بيت الحكمة"، ١٩٩٩م. ١٣٤ ص.

مصر

أيمن فؤاد سيِّد

دار الكتب المصرية ونشر التُّرَاث، مجلة (عالم الكتاب)، ع ٥٠، أبريل ١٩٩٦م، ص ١٠ – ١٤.

عبير عبد الله علي

اتجاهات التحقيق في الرسائل الجامعية بالجامعات المصريّة،دراسة تطبيقية على علوم العربيّة، رسالة ماجستير، قسم المكتبات والوثائق، كلية الآداب،جامعة القاهرة، فرع بني سويف،٢٠٠٤م.

محمود فهمي حجازي

نشر التُّرَاث العربي في دار الكتب المصريّة.

١ــ ضمن: ندوة قضايا الفكر والنشر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤م، ص٥٣ – ٥٩.

٢ــ مجلة عالم الكتاب، ع ٤٥، يناير، ١٩٩٥م، ٢٥ – ٢٨.

وزارة الأوقاف، مصر

مَنهَج تحقِيق التُّرَاث في المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٤١١هـ/١٩٩١م. (نُشر ضمن كتاب: تحقِيق التُّرَاث العربيّ: د. عبد المجيد دياب، ط١، ١٩٩٣م، ص٣٤٥-٣٥٣).

ليبيا

الفرجاني سالم الشريف

مِنْ جُهُود الجامعات الليبية في نشر التُّرَاث العربي: عرض للرسائل العلمية بجامعة الفاتح، ضمن: المؤتمر الأوّل للوثائق والمخطوطات في ليبيا، طرابلس، ١٩٩٢م، ص ١١٩٣ – ١٢١٦.

* * *

تحقيق النصوص التاريخية والجغرافية

إبراهيم شبّوح

أنظار في بعض مشكلات النصّ الجغرافي التُّرَاثيّ،أبحاث المؤتمر الخامس لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م: ٧٥ – ١٠٦.

د. أيمن فؤاد سيد

تحقيق المخطوطات التاريخية، ضمن: مقالات ودراسات مهداة إلى الدكتور صلاح الدين المنجد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ٢٠٠٢م.

د. حسنين محمد ربيع

مَنهَج تحقِيق التُّرَاث التاريخي، محاضرة في مركز تحقِيق التُّرَاث، القاهرة، ٢٠٠٤م.

عبد الله يوسف الغنيم

نظرات في تحقِيق النُّصُوص الجغرافيَّة العربيّة

نُشرَ في:

١ــ مجلة (العرب)، س ٣٥، ج ٧، ٨، ٢٠٠٠م، ص ٣٠٣ – ٣١٤، ج ٩، ١٠، ٢٠٠٠م، ص ٤٠٧ – ٤١١.

٢ــ أبحاث المؤتمر الخامس لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م: ٣٥ – ٧٥.

د. عبد الواحد ذنون طه

أُصُول البَحث التاريخيّ، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، ٢٠٠٤م، ٢٩٦ ص. (الفصل الرّابع: تحقِيق النُّصُوص التّاريخيّة ونشرها؛ ص ٢٣٩ – ٢٦٥).

أعلامُ التحقيق، تحقيقاتُهم ومَناهِجُهم

إبراهيم كوفحي

-المحدّث شعيب الارناؤوط: جوانب من سيرته وجهودهُ

في خدمة التُّرَاث ، دار البشــير ، عمّان ، ٢٠٠٢م ، ٧٦ ص

أحمد عبد الحليم عطيّة

-محــمد بــن شــريفة وجهوده في تحقــيق المغربــي والأندلسيّ ، مجلة (عالم الكتب) ، مج ١٨ ، ع ٢ ، مارس - ابريل ١٩٩٧م ، ص ١٢٠ - ١٣٢ .

-محمد بــن شــريفة مُحــقِّقًا، مجلة معهد المخطوطات العربــيّة ، مج ٤٤ ، ج ١ ، مايو ٢٠٠٠م ، ص ٢٤١ - ٢٥٩ .

أحمد فؤاد باشَا

حمد الجاسر محقِّقًا للتراث العلميّ ، ضمن كتاب (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ٢/٤٣ - ٥٣.

د. أحمد محمّد الضبيب

منهج الشيخ حمد الجاسر في تحقيق النصوص ونشرها ، مجلة (العرب) ، س ٣٩ ، ج ٣ - ٤ ، ٢٠٠٣م : ١٣٥ - ١٥٨ .

أيمن فؤاد سيّد

فؤاد ســــــيّد : العالم العصاميّ ، ضمن كتاب (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ٢/٣١٣ - ٣١٧.

د. حاتم صالح الضامن

التحقــيق ونقــد التحقــيق عند الدكتور الطاهر ، مجلة (العرب) ، ج ٧ - ٨، ١٩٩٩م ، ص ٤٩٩ - ٥٠٣ .

حسام أحمد عبد الظاهر

-فؤاد ســيّد عاشـــق المخطوطات ١٩١٦ - ١٩٦٧ ، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة ، القاهرة ، ٢٠٠٤م . ١٠٤ ص .

محمد سليم ســالم وجهودهُ في تحقــيق التُّرَاث العربــيّ اليونانيّ ، مجلة (تــراثيَّات) ، العدد الثامن ، ٢٠٠٦ م: ٢٧١ - ٢٩١ .

د. حسين نصّار

-إحســان عبــاس وتحقــيق التُّرَاث ، ضِمنَ: (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ،٢/٢٨٥ - ٢٩٢.

-شوقي ضيف وتحقيق التُّرَاث

نُشِرَ في :

١ــ مجلة (تراثيَّات) ، العدد السادس، يوليو ، ٢٠٠٥م : ١٦٧ - ١٧٢.

٢ــ (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ،دار الكتب والوثائق القــومية، القاهرة ، ٢٠٠٨م، ٢/٣٩٦ - ٣٧٤.

-مصطفَى السقَّا ،ضِمن: (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن)، ٢/٨٥ - ٩٢.

د. خالد فهمي

مَنهَج الدكتور حســن الشــافعي في تحقــيق النُّصُوص العربيّة بين النظرية والتطبــيق ، مجلة (تراثيَّات)، العدد ١١، ٢٠٠٨م : ٥٧- ٨٠ .

رياض عبد الحميد مراد

الأفغاني مُحَقِّقًا من خلال تحقيقــــه لكتاب تاريخ داريا للخولاني، مجلة (التراث العربي)، العدد٩٢ ،٢٠٠٣م .

زاهية أفلاي

جهود العلامة محــمد بــن تاويت الطنجي في تحــقِيق التُّرَاث، مجلة (الذخائر) ، العــدد المزدوج ٢١ -٢٢ــ ، ٢٠٠٥م : ٢٣٨ - ٢٤٨ .

د. زهير غازي زاهد

منهج هلال ناجي وقواعده في تحقــيق النُّصُوص، ضمن كتاب " بحوث ونصوص وقصائد مهداة إلى أديب العربية الأستاذ هلال ناجي في ميلاده السبعين" ، النجف الأشرف ، ١٤٢٩هــ/ ٢٠٠٨م : -٢٢٦/١ ٢٤٥ .

د. سامي علي جبار

د. محمد جبار المعيبد بــين التحقــيق والدرس اللُّغَوِيّ ،

مجلة المورد ، مج ٣٢ ، ٢٠٠٥م ، ص ١٣٤ – ١٤٣ .

د. سامي مكي العاني

الدكتور مصطفى جواد ونهجه في تحـــقيق النُّصُوص ، مجلة (الكتاب) ، العدد الثاني ، شباط ١٩٧٤م : ١١-٢١

-منهج عبد السلام هارون في تحقيق النّصوص ، ضمن : عبد السلام هارون معلّماً ومؤلِّفًا ومحقّقًا ، كلية الآداب -جامعة الكويت ، ١٩٩٠م ، ص ٦٠٠ – ٦٠٩ .

سيد البحراويّ

حسين نصَّار المُحـــقِّق ، ضمن كتاب (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ٢/٢٣٥.

سيِّدة حامد عبد العال

أ. د. حسين نصّار : القدوة والمنهج في تحقــيق التُّرَاث العربــيّ ونشـــره ، ضِمن: (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ٢٥٧-٢٥١/٢ .

صلاح الدين حسنين

الدكتور حسين نصّار مُحقِّقًا للنصوص المعجميّة ، مجلة (تراثيَّات) ، العدد الرابع ، يوليو ٢٠٠٤م : ١٨١ – ١٩٢

.طارق زيدان خلف

جهود مصطفَى جواد في تحقــيق المخطوطات، المؤتمر العلمي الأول للمخطوطات العربيّة ، كليّة التربــية،جامعة تكريت ، ٢٠١١م.

د. عادل سليمان جمال

-السـيد أحـمد صقـر العالم المحـــقِّق ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، مج ٤٧ ، ج ٢ ، رمضان ، نوفمبر ، ٢٠٠٦م ، ص ١٤١-١٦٥ .

-شوقـــي ضيف خاتمة المحققــين الروّاد ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، مج ٥٠ ، ج ١، ٢ ، مايو – نوفمبر ، ٢٠٠٦م ، ص ١٧٣- ١٩٧ .

د. عبَّاس هاني الجراخ :

علي جواد الطاهر وعلم التحقِيق

نُشِرَ في :

١ــ مجلة (العرب) ، ج٣-٤ ، ١٤١٩هــ/١٩٩٩م : ٢٤١-٢٤٢ .

٢ــ مجلة (المنهل)، رمضان – شـــوال ١٤٢٧هــ/ ٢٠٠٦م : ٨٤ – ٩١ ، بــعنوان : "... وعلم تحقــــيق المخطوطات .

د. عبد الله عبد الرحيم عُسيلان

١ــ نهج التحقيق لدى أحمد زكي باشـــا ، ضمن كتابــهِ :تحقِيق المَخطُوطَات بين الواقع والمَنهَج الأمثل ،النادي الأدبي بالمدينة المنوَّرة ١٤٢٦هــ/٢٠٠٦م ،ص ٩١-٩٣.

٢ــ نهج التحقيق لدى الشيخ محمد محــيي الدين عبــد الحميد ، المرجع نفسه ،ص ٩٣-٩٥.

٣ــ نهج التحقيق لدى الشيخ أحمد محمد شاكر، المرجع نفسه ،ص ٩٥-٩٨.

٤ــ نهج التحقيق لدى الشيخ محمود محـــمد شـــاكر ، المرجع نفسه ،ص ٩٨-١٠١.

٥ــ نهج التحقيق لدى الأستاذ عبد السلام محمد هارون ، المرجع نفسه ،ص ١٠١-١٠٣.

٦ــ نهج التحقـــيق لدى الشـــيخ عبـــد العزيز الميمني الراجكوتي ، المرجع نفسه ،ص ١٠٣-١٠٦.

٧ــ نهج التحقيق لدى محمد أبو الفضل إبراهيم، المرجع نفسه ،ص ١٠٧-١١٠ .

٨ــ منهج الشيخ حمد الجاسر في تحقيق المخطوطات ، المرجع نفسه ،ص ٣٢٣-٣٣١.

عبد الستّار الحلوجي

فؤاد السيد ، ضمن كتاب (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ٢/٣٠٧ – ٣١٢ ، دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠٠٨م

د. عبد المجيد الإسداوي

د. محمد مصطفى هدارة مُحققًا ، ضمْنَ كتابه : في المكتبة العربيّة (قراءات وتحقيقات) ، مكتبة عرفات ، الزقازيق ، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م ، ص ٢٠٥ – ٢٨٤.

عشري محمد علي الغول

محمود الطناحي.. وتحقيق التُّرَاث العربيّ، مجلة (تراثيَّات) ، العدد الثاني، ٢٠٠٣م : ١٣٧ – ١٤٣.

عصام محمد الشنطي

جهود المنجّد في خدمة التُّرَاث ، مجلَّة (العَرَب)، ج١-٢، ٢٠٠٤م .

–إحسان عبّاس وأُولَى تجاربه مع التحقيق ،مجلة معهد المخطوطات العربيّة ، مج ٤٩ ، ج ١ ، ٢ ، مايو – نوفمبر ٢٠٠٥م ، ص ١٤٥ – ١٦٠ .

–منهج إحسان عبّاس في التحقيق : قراءة في رسالة التعزية لأبي العلاء ، ضِمن: (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ٢/٢٩٣ – ٢٩٩ .

فاطمة بوطوالة

إحسان عبّاس محققًا للنصوص الأندلسيّة ، بحث لنيل شهادة استكمال الدروس ، المغرب ، ١٩٩٠م.

د. فاطمة حمزة الراضي

هلال ناجي محقّقًا ،ضمنَ كتاب" بحوث ونصوص وقصائد مهداة إلى أديب العربية الأستاذ هلال ناجي في ميلاده السبعين "، النجف الأشرف،١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م : ١/٤٣١ – ٤٤٦.

محمد إبراهيم الكتانيّ

التحقيق العِلْميّ عند الدكتور مصطفى جواد ، مجلة (اللسان العربيّ) ، الرباط ، ج ١ ، ١٩٧١ : ٢٧٣–٢٨١

محمد عبد الرحمن الربيع

–جهود حمد الجاسر في تحقيق التُّرَاث ، ضِمن: (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ٢/٥٥ – ٨١ .

–من أعلام المحققين :الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو رحمه الله ، مجلة (عالم الكتب) ، مج١٥ ، ع ٤ ، يوليو – أغسطس ، ١٩٩٤م ، ص ٣٥٨ – ٣٦١ .

محمود إبراهيم الرضواني

محمود محمد شاكر بين الدرس الأَدَبي والتحقِيق ، مكتبة الخانجي ، ط١، القاهرة ، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م .

د. محمود محمد الطناحي

–أحمد محمد شاكر ، ضمن كتاب : مقالات العلامة الدكتور د. محمود محمد الطناحي صفحات في التراث والتراجم واللغة والأدب ،دار البشائر الإسلامية ، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ١/٦٥-٦٩ .

–محمود محمد شاكر ومنهجه في تحقيق التراث ، ضمن الكتاب نفسهِ: ٢/٤٧٨-٤٩٢ .

د. مريم لحلو

منهج تحقيق التُّرَاث عند عبد الحميد الهنداوي ؛ المطوّل لسعد الدين التفتازاني نموذجًا ، مجلة (الذخائر) ، العددان ٢٣ – ٢٤ ، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م : ٨١ – ٩٢ .

مصطفى حسين

جهود عبد السلام هارون في نشر تراث الجاحظ ، ضمن : عبد السلام هارون مُعَلِّمًا ومؤلِّفًا ومحقّقًا ، كلية الآداب – جامعة الكويت ، ١٩٩٠م ، ص ٦٥١– ٦٤٩ .

مصطفى لبيب عبد الغني

عبد الرَّحمن بدوي شيخ المحققين لتراث الفلسفة اليونانيّة ، مجلة (تراثيَّات) ، العدد الثامن ، يوليو ،

٢٠٠٦م / ٢٦٥ – ٢٧٠ .

نسيم مجلي

عزيز سوريال عطيّة ودوره في تحقيق المخطوطات ، ضمن: (شَوَامِخ المُحَقِّقِيْن) ٢/ ١٣٤ – ١٤١ .

يسرى عبد الغني عبد الله

أحمد زكي باشا عاشق التحقيق والتدقيق ، مجلة (الحج والعمرة) ، س ٦٣ ، ع ٥ ، مايو ٢٠٠٨م ، ص ٥٠ – ٥٣

يوسف نوفل

–عبد السلام هارون ومَنهَجه في تحقيق النُّصُوص ونشرها، مجلة (الفيصل) ، الرياض ، العدد ٥٨، ١٩٨٢م

–عبد السلام هارون وتحقيق الشعر العربي ، ضمن : عبد السلام هارون معلّماً ومؤلّفًا ومحقّقًا ، كلية الآداب –جامعة الكويت ، ١٩٩٠م ،ص ٥٧١ – ٥٩٩ .

نقد التحقيق

د. إبراهيم السامرّائيّ

مع المصادر في اللغة والأَدَب ؛ نقد لمراجع اللغة والأَدَب ، بغداد ١٩٧٩ – ١٩٨٠م ، جُزءان ، وصدر الثالث مع الجزءين السابقين عن دار الفكر للنشر والتوزيع،عمّان، ١٩٨٣م.

د. أحمد حسن فرحات

تحقِيق المَخطُوطَات في الرسائل الجامعيّة – رؤية نقديَّة ، ضمن كتاب : صناعة المخطوط العربيّ الإسلاميّ من التّرميم إلَى التَّجليْد ، مركز جمعة الماجد ، دبي ، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م : ٢١٣ – ٢٧٢ .

أحمد محمد عبيد

في المصادر العربيّة، دراسات وتحقِيقات،دار الانتشار العربيّ،بيروت، ٢٠٠١م، ١٨٥ ص .

د. بشار عواد معروف

–في تحقِيق النص ، أنظارٌ تطبيقية نقدية في مَنَاهِج تحقِيق المَخطُوطَات العربيّة ، دار الغرب الإسلاميّ ، بيروت، ٢٠٠٤م ، ٥٩٢ص.

–تحقِيق النُّصُوص بين أخطاء المؤلفين وإصلاح الرُّواة والنُّسَّاخ والمُحقِّقين ، دار الغرب الإسلامِيّ ، تونس ، ٢٠٠٩م . ٢٣٩ ص .

د. حاتم صالح الضامن

المستدرك على دواوين الشّعراء ، عالم الكُتُب ، بيروت ، ١٩٩٩م .

الشيخ حمد الجاسر

نظرات في كتاب تاج العروس من جواهر القاموس، ط١، الرياض، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ٤٦٢ ص.

د. خير الدين فتَّاح عيسَى

نظرات نقديّة في تحقيق عناوين الكتب العربيّة،، المؤتمر العلمي الأول للمخطوطات العربيّة ، كليّة التربية،جامعة تكريت ، ٢٠١١م.

صالح اللحيدان

النقد العلمي لمنهج المحققين على تحقيق التُّرَاث ، دار الوطن للنشر، الرياض ، ١٩٩٦م ، ١٢٤ ص .

د. عبد الحكيم الأنيس

نقد تحقيق المخطوطات، مركز جمعة الماجد، دبي ، ٢٠١١م .

د. عبَّاس هاني الجراخ

–في نقد التحقيق

ط ١: دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ٢٠٠٢م.

٦١١ ص .
ط ٢: دار الينابيع ، دمشق ، ٢٠٠٦م .
-فوات الدواوين ، دار الفرات الإعلاميَّة ، بابـــــل ، ٢٠٠٨م
-نغال الإيغال وانتخال الانتحال ، دار الفرات ، بابــل ، ٢٠٠٩م .
-نظرات نقدية في عيون التراث، مؤسسة دار الصادق ،دار الرضوان ،عمّان، ٢٠١٢م.

د. عبد الرازق حويزي

دراسة تحقيقية نقدية لخمسة دواوين شــعرية ، ط١، مكتبة الآداب، القــاهرة، ١٤٢٥هـــ/٢٠٠٤م، ١٤٤ ص.

د. عبد اللطيف حمودي الطائي

المستدرك على صُنَّاع الدواوين ، مكتب يُسرى ، بغداد ، ١٤٢٢هـــ/ ٢٠٠٢م .

د. علي جواد الطاهر

-فوات المحققين (نقد لكتب مُحققـــة من التُّرَاث)، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٠م .
-كتب محققة ... وفوائد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٩٧م .

د. محمد حسين الأَعرجِيّ

أوهام المحققين، دار المدى ، دمشق، ٢٠٠٤م.

محمد رضا الأنصاري

فوائد وهفوات تحقيقـــــية ، مكتبـــة آية الله العظمَى المرعشي النجفيّ ، قُم المقدّسة ، ١٤١٢هـــ .

د. محمد عويد الساير

المستدرك على صناع الدواوين والمجموعات الشّعرية الأندلسية، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة ، ٢٠١٠م .

د. محمد نبيه حجاب

عثرات في التُّرَاث؛ من أوهام الباحــثين والمحققــين، حولية كلية دار العلوم، عدد ٣، ١٩٧٠-١٩٧١م.

د. نوري حمودي القيسي

المستدرك على صنّاع الدواوين : مع هلال ناجي
ط ١: المجمع العِلْمِيّ العراقي ، بغداد ، ١٩٩٣م . ج ١ فقط .
ط ٢: عالم الكُتُب ، بيروت ، ١٩٩٨م . جزءان .

هلال ناجي

-هوامش تراثية، مطبعة العاني ، بغداد، ١٩٧٣م .
-بحــوث في النقــد التُّرَاثي ، دار الغرب الإســلاميّ، بيروت، ١٩٩٤م.
-المســــــتدرك على صنّاع الدواوين ، مع د. نوري حمودي القيسيّ ، (يُنظر ما سبق).

د. يونس أحمد السامرائي

مع بعض الكتب المحققة ، جامعة بغداد، ١٩٩٠م.

لَحَقٌ

أبو محفوظ الكريم المعصومي:

بحوث وتنبيهات، نُشِرَ بــاعتناء د. محــمد أجمل أيوب الإصلاحي.

عبد الله الحمرانيّ:

العقيقُ في خطوات ما قبل التحقــيق ، موقــع الألوكة ، ١ ربيع الأوّل ، ١٤٣١هـــ.

د. عليّ بن سلطان الحكمي :

- التنبيهات والاستدراكات.

الدار تحتفي باليوم العالمي للمرأة

د. منتهى طارق المهناوي



معالي وزيرة المرأة الدكتورة ابتهال قاصد الزيدي مع الاستاذ نوفل أبو رغيف مدير عام دار الشوؤن الثقافية العامة

مجدداً وقفت دار الشؤون الثقافية العامة في الثامن من اذار عند ضفاف المرأة ، بكل مايحمله هذا العنوان من معان انسانية وبكل تأويلاته وابعاده الجوهرية الكبيرة . منطلقين من الأدوار السامية الكبيرة التي تقدمها الأم والاخت والزوجة والابنة والحبيبة . لتحتفل بيومها العالمي بحضور معالي وزيرة المرأة الدكتورة ابتهال كاصد الزيدي.

وبرعاية مدير عام الدار ورئيس مجلس الإدارة الأستاذ (نوفل ابو رغيف) كان الافتتاح من خلال كلمة القاها الاستاذ "نوفل ابو رغيف" مرحبا ومستذكرا هذا اليوم بكل مايحمله من معانٍ انسانية تجسدت بصورة المرأة العراقية والعربية والعالمية ودورها في بناء المجتمعات المتقدمة . ومما جاء في كلمة المدير العام نحتفل اليوم كما في كل عام بعيد المرأة لنقف على مساحةٍ تجمع المناسبة بين هلالين، فبين يوم المرأة

العالمي ويوم المرأة العراقية مساحةٌ خصبةٌ للإحتفاء بهذا العنوان الإنساني الكبير.. فقد اعتادت مؤسساتنا المدنية والرسمية وأوساطنا العامة والخاصة، الأكاديمية والمهنية وفي المقدمة منها دار الشؤون الثقافية العامة، أن تخصص يوماً مميزاً للمرأة العراقية.. لهذه الصفحة المليئة بالأسرار والأحاديث والأمل.فنلتقي على ضفافها المعشبة بالخير لنبذرَ صباحاتٍ أُخرى ونقطفَ ثمراً جديداً من بستان الحُب اليانع والعطاء الناصع، و نطلق مزيداً من الأقمار والورد والعصافير..وإذ نحتفل كل مرةٍ بعنوانٍ جديدٍ في هذا المضمار فقد كان عنواننا لهذا العام هو: (المرأة كلمة العطاء الأولى وكتاب الحياة الخالد). وهو عنوان عريض أطلقته ودعت إليه منظومة الوعي الثقافي منذ مطلع التحوّل الديمقراطي في العراق عبر شخصيات سياسية دينية تجذّرت في التجربة التعددية والوعي السياسي في رحلة البناء الإجتماعي الرصين لعراق جديد".

وقد اقيم حفل التكريم السنوي تحت شعار (المرأة كلمة العطاء الاولى وكتاب الحياة الخالد) وبحضورٍ مميزٍ لوزيرة المرأة (الدكتورة ابتهال الزيدي)، وبكلمة من معاليها مهنئة المرأة بيومها العالمي نقتطع منها:(" لقد مضى قرن كامل على هذا اليوم ومازالت المراة تنادي بتطبيق تلك المطالب من دون جدوى لكن المراة في العراق ورغم كل الظروف الصعبة التي مرت بها من حروب وقتل ودمار وتهجير يمكن ان نقول انها تعيش عصر نهضة اذ يعد العراق في مقدمة الدول التي قطعت اشواطا متقدمة للنهوض بواقع المراة عبرتشريعاته الدستورية وانضمامه للاتفقات الدولية التي تحمي المراة من كل اشكال التمييز.واشارت الى النقلة النوعية في وضع المراة العراقية بعد عام ٢٠٠٣ وانتقالها الى مرحلة جديدة اصبحت فيها شريكا فعالا في بناء العراق الديمقراطي، والذي لايمكن تهميشه وفرضت شخصيتها وكيانها عبر نشاطاتها في مؤسسات المجتمع المدني، ومؤسسات الدولة المختلفة وفي الاعلام والصحافة وحرية التعبير عن الرأي وفي مجال الثقافة والفن والابداع ومازالت شاخصة في كل المجالات وفي تميز ملحوظ "كما تطرقت معالي الوزيرة الى الدور الكبير والنقلة الواضحة التي حققتها دار الشؤون الثقافية في السنوات الأخيرة في عموم المشهد الثقافي) وقد كرمت الدار عددا من موظفاتها بموازاة عدد آخر من الإعلاميات والاديبات والناشطات لدورهن الريادي في العطاء وبناء ثقافةٍ عراقيةٍ ناجحةٍ بكل اشكالها. ولعل هذا التقليد جاء منذ أمد طويل بعد خروج المرأة في نيويورك بمظاهرة الى شوارع المدينة وذلك للظروف اللانسانية التي مرت بها المرأة فكان عام ١٨٥٦ وهي تطالب بحقوقها، هي اول انطلاقة للمرأة مطالبة بحقوقها في المجتمع هذه المطالبة التي دفعت السياسيين انذاك الى طرح مشكلة المرأة العاملة على جداول أعمالهم اليومية. وانطلاقًا من الدعوات العراقية الوطنية على تعاقب الأزمنة



معالي وزيرة المرأة الدكتورة ابتهال قاصد الزيدي مع السيد مدير عام دار الشوؤن الثقافية العامة عند توزيع الدروع على المتميزات في الدار

والانظمة، لا سيما بعد المساحة التي شغلتها المرأة في العراق الجديد وفي ظل الدعوات العديدة لمناهضة العنف ضد المرأة واعتبار يوم ولادة الزهراء عليها السلام يومًا للمرأة العراقية وغيرها من الدعوات الوطنية، فقد جاء الاحتفال السنوي بيوم المرأة العالمي والعراقي في آن واحد، بعد أن اختير يوم الثامن من اذار رمزا لنضال المرأة وعطائها الطويل. وفي العراق كانت اول منظمة نسوية للمرأة في عام ١٩٢٤. هذه المرأة التي عانت طوال عقود الكثير من الالام والتضحيات بسبب الازمات التي شهدها العراق. اضافة الى ما عانته المرأة من تسطيح فكري وتعليمي وتكريس دورها الهامشي دورها ومصادرة حقوقها. وقد اشارت وزيرة المرأة الدكتورة ابتهال الزيدي الى الدور المتصاعد للمرأة العراقية بعد عام ٢٠٠٣ حيث أُقر للمرأة وجودها في بناء واصلاح مجتمعها ضمن دورها الريادي والقيادي في مجلس النواب بتخصيص ٢٥% من المقاعد للمرأة وتسلمها مناصب وزارية لتثبت أنها قادرة على بناء مجتمع جديد متطلع لغد يرسم احلامه بكل عزيمة وشفافية واقتدار. فتحية حب لصانعات الحياة تحية لكل حنان يتدفق من قلب ام تربي مجتمعا وجيلا يعول عليه الوطن وتحية للسواعد التي تقف بهذا اليوم العظيم متذكرة امجاد الامهات والزوجات والاخوات والبنات والحبيبات لكل مضحية في سبيل اسعاد الآخر الف تحية واجلال لك سيدتي.

معرض الكتاب العراقي، والحضور الثقافي في لندن

الشاعر نوفل ابو رغيف قادمًا من مدن الضياء يتجلى ابداعا وصراحةً في مدن الضباب

كتابة: عباس داخل حسن



الشاعر منذر عبد الحر
في مداخلة خلال محاضرة
السيد نوفل أبو رغيف

اخيرًا وبعد عناء وسباق محـــموم مع الزمن وصلت الى وجهتي لمركز (ايرلز كورت) للمؤتمرات والمعارض غرب العاصمة البريطانية لندن حيث معرض الكتاب الدولي الثاني، يحدوني أمل قـــديم في التزود ما أمكن من الكتب والمجلات، ومقصدي الأول هو الجناح العراقي لعلمي السابق بـــأن صديقـــي الشاعر والاعلامي منذر عبد الحر سيكون هناك وهو الذي لم أره منذ ثمانية وعشرين عاما خلت حبلى بالفراق والوجد لأيامٍ عشنا فيها بخطى من ريحٍ وتعلقنا بخيوط الروح وغنينا مواويلَ مترعةً بالحـــزن والفرح ونحن نعبر جسر الناصرية الوحيد آنذاك .

ولكن حدث ما لم أكن اتوقعه فقد اغلقت ابواب المعرض حال وصولي دون الظفر بالتجوال في اروقته بسبب وصولي في اليوم الأخير والساعات الأخيرة للمعرض، وانتهى الحلم المرحـــل منذ العام الماضي

وتلبدت برأسي غيوم الخيبة لكنها سرعان ماتبخرت فور لقائي بالوفد العراقي برئاسة الشاعر نوفل ابو رغيف مدير عام دار الشؤون الثقافية والشاعر منذر عبدالحر والاعلامي مناف الموسوي والسـيد محـمد زهير وهم يحثون الخطى مع مجموعة متميزة من المثقفين العراقـيين في لندن، الى وجهة ثقـافية أخرى لأمسية لاتقل أهمية عن الحدث الذي كان وجهتي .

* امسية متميزة وحديث حيوي بامتياز

بدعوة من كاليري آرك (سفينة نوح) أقيمت محاضرة ثقافية وأمسية شعرية للشاعر نوفل ابو رغيف بموازاة جلسة احتفائية متزامنة معها باصدار كتاب (الاقاصي والتجليات) قراءات في تجربة الشاعر ابـو رغيف ومسيرته الإبداعية . حضرتها نخبة من الشـعراء والاعلاميين والاكاديميين والفنانين وعدد متميز من المعنيين بالهم الثقافي والابداعي، وبعد أن قدم مدير الغاليري السيد يوسف الناصر ورقته عن الضيف المحتفى به ، قرأ الشاعر ابو رغيف بعضًا من قصائده المختارة فكانت بغداد حاضرةً بكل أمانيها وجراحها كما ورد في أبياتها:

سلام على بغداد نحـن ضفافها
ونحـن امانيها ونحـن شغافها
سلام عليها نحن اغلـى جراحها
تطوف بنا كبرا فيسمو طوافهـا
سلام عليهـا هـاجر الغيم كلـه
وبغداد يروي الروح حتى جفافُها

وبألق البوح العراقي استطاع الشاعر ابو رغيف ان يطوف بنا مع جموع ملايين الزائرين الى سيد الاحرار الامام الحسين عليه السلام برائعته المعنونة (باتجاه الألق) فكانت المسامع مشـنفة إصغاءً وعشقـاً وهي تقتفي مسير خطى باتجاه الحسين عليه السلام ، يقول:

وحيـن وصلـت اليهـا
تبعثرت فـي ساحاتهـا
واحرقت خوفي بين يديها
وهـا انت ياعظم النازفين



يتوسط الصورة الاستاذ نوفل أبو رغيف مع الفنان التشكيلي
مدير قاعة آرك يوسف الناصر، والوزير المفوض في السفارة
العراقية السيد حيدر الشمرتي



وها انت ياقابل التائبين

ترتب قافلة الكبرياء

وتفتح أسماءنا للسماء

وتحتضن الخائفين

انه انت ياسيد العاشقين

انه انت ياقابل التائبين

انت ياسيدي ياحسين

وكيف لشاعر مبدع ، شفاف وأصيل ، قادم من اقاصي مدن الضياء والانبياء ، من سلالة المتنبي وبدر شاكر السياب والجواهري لاتسكنه روح الاحتفاء بالاجداد الذين عبروا الزمن وعبدوا طريق الشمس ، بعيدا عن التقليدية الجائرة في الرثاء فقلب المعادلة السائدة بين الانسان ووطنه فكان وفاؤهُ التزاماً يلبيه بقوة فانفجرت قصيدة (بلاد بباب الجواهري) التي قدمت مشهداً بانورامياً للعراق خلال عقود من السنوات وما بعد التحول الشامل في البلاد ومما جاء فيها:-

وكانت الشمس خلف الغيم تمسح

عينيها وتنفض أفقاً لفّهُ الخدرُ

هل كان يوجعك المنفى فكيف إذن

كنت البلاد التي تُطوى فتنتشر؟

فاغفر خطيئة هذا الطين ياوطني

وانت اول يامولاي من غفروا

ولتحتضنهم ابوهم انت ، خيمتهم

من امنوا بك.. من حادوا .. من كفروا

فالحرب حبلى باحزان مؤجلة



فـــاجمع صغارك واسمعهم ستنتصر)

كما قرأ شاعرنا ابو رغيف قصائد اخرى لايتســـع المجال لعرضها وتغطيتها بـــهذه المساحة الضيقـــة . وبحـــاجة الى فضاء أكبر. واكثر من قـــراءة مرات ومرات ولم نتمكن من تلك المهمة الشيقة بهذه العجالة قرآء ومستمعين ومحبين للشعر.

* بين زمنين/ الأقاصي والتجليات

في الفقرة الثانية كانت هناك احـتفائية خاصة بـــالاصدار الثقـــافي الجديد الذي حـــمل عنوان (الاقاصي والتجليات) وهو قراءة في تجربة الشاعر نوفل ابو رغيف بوصفه صوتا شعريا يقف في الطليعة ولكونه باحثاً واكاديمياً وإعلاميا ومشتغلا في الشأن السياسي والاداري مما يمنح تجربـــته تميزاً وثراءً إضافياً، قدم الكتاب قلم مرموق رصين هو الدكتور عقيل مهدي استاذ الجماليات /جامعة بغداد / عميد كلية الفنون الجميلة بينما كان الكتاب من إعداد وتحرير الشاعر منذر عبدالحـــر الذي رافق تجربة ابو رغيف وواكبها منذ بداياتها وقد عملا في مناسبات ومواقع ثقافية مختلفة واشتركا في اكثر من محفل ثقافي وابداعي

فقدم الشاعر منذر عبدالحر مداخلته لهذا العمل الذي يكاد يكون متفرداً في رصده تجربةٍ ابداعيةٍ متفردة هي الاخرى وفي عدد اسماء من أسهموا بهذا المنجز الذي احـــتوى على شـــهادات نقـــدية ودراسات اكاديمية وبحوث عبر مناهج نقدية مختلفة لأكثر من (٢٤) باحثا واكاديميا لهم اسهاماتهم الجليلة في المعرفة والحياة الثقافية العراقية والعربية من أجيال مختلفة واختصاصات مختلفة وهذا إنجاز يحدث ربما أول مرة في الحياة الادبية العراقية اذ تضمنت المقالات قراءات معمقة وتحـــليلات مستفيضة في تجربة ابو رغيف بين زمن ماقبل التغيير في العراق ومابعده بقراءات نقدية وجمالية لمنجزه المعرفي والابداعي والقبض على ظواهر فنية وجمالية فارقة، لتجربة هذا الشاعر

الشاعر ابو رغيف كما هو بالنسبة لقراءتنا لحضوره في المشهد هو مثقف وشـــاعر لاتخطئه العين وعصامي استطاع العبور الى زمن التغير وداس على الألم والفراق والعذابات بشتى انواعها ليفتح نافذة للأمل المرتجى من أجل التغيير والحرية والعدالة بكل تضحية وإبـــاء .(جريء قــوي الارادة عالي الهمة مفعم بالأمل عاشق لحرفته المقدســـة ويعرف ماذا يريد كما جاء في كلمة الدكتور علي عبد الأمير صالح في احدى الدراسات التي ضمّها (الأقاصي والتجليات)...)

صراحة معهــودة



يتوسط الصورة الاستاذ نوفل أبو رغيف مع الدكتور عبد الحميد الاشيقر وأحد ضيوف المعرض

في ختام الامسية تحدث الشاعر نوفل ابو رغيف بصراحـــته المعهودة عن المشـــهد الثقـــافي في العراق عارضاً لأبرز ملامحه، ماله وماعليه وعن المؤسسات الثقافية الرســـمية والمدنية، وعن دار الشؤون الثقافية وحركتها وحضورها في الاوساط بـــصفته مديرها العام وعن تاثيرات الوضع السياسي والاجتماعي وانعكاساته في المشهد الثقافي والاعلامي بـــرمته وجدلية مثقـــفي الداخل ومثقـــفي الخارج التي لم تعد إلا في مخيلة أنصاف المثقـــفين والطارئين على الثقـــافة لأن الجميع والاكثرية هم ممن عانى من النظام السابق مؤكداً أن علينا الدخول في المتحول اوالمرحلة الجديدة من التغيير دون اقـــصاء او تهميش، ويجب قبـــول الآخر أينما كان هذا الاخر وكيفما كان من دون اشتراطات ، وهذه ثمار الديمقـــراطية في العراق الجديد.ولعلها لم تكن مرضية ومكتملة اومثالية.

وبرغم كل الاخفاقات بسبب ضعف التمويل اللوجستي او المالي في ظل الصراع السياسي الذي كاد يلتهم المشهد الثقافي لكن الحلول ليست صعبة ولا تزال ممكنة في ضوء عمليات المراجعة والتقويم للسلبيات والحرص على تطوير الايجابيات

وسلط الضوء على منجزات دار الشؤون الثقافية بعد أن أُقصيت الثقافة وتم إضعاف دور المثقف في ظل الأنظمة السابقة وهذا الذي خلق افواجاً من المتملقين والمداحين والشتامين ، أما اليوم فالعراق حاضر بقوة في جميع المحافل الوطنية والدولية ويشارك في نشاطات دولية ثقافية متعددة بكل المتون والفعاليات، مع وجود مفاصل وحالات سلبية كثيرة لايخلو منها أي مجتمع من المجتمعات الثقافية.

* الليل بالنهار



الشاعر نوفل أبو رغيف مع الفنانة التشكيلية هناء مال الله

وعلى مدى الأيام والساعات التي حضرتها في لندن كان الوفد العراقي برئاسة الشاعر ابورغيف يواصل الليل بالنهار لحضور اكبر عدد ممكن من الفعاليات العراقية فكانت هناك زيارة لمعرض الفنانة العراقية هناء مال الله وزيارة لمؤسسة الحوار الانساني (بيت السلام) الذي يرعاه سماحة السيد حسين اسماعيل الصدر وتديرها الشاعرة العراقية ورود الموسوي التي كان لها حضور متميز مع الوفد العراقي والكثير من المحافل والفعاليات العراقية العامة و حتى الشخصية منها كانت تتحول الى ندوات ابداعية عابقة بالشعر والثقافة ، والاحاديث والتحليلات السياسية من الطراز الاول



من اليمين: الشاعر عبد الرحمن الماجدي، حيدر شعبان، الشاعرة ذكرى محمد، العازف الفنان احمد المختار ، الوزير المفوض في السفارة العراقية حيدر الشمرتي والشاعر نوفل ابو رغيف واحسان الحكيم وعبد اللطيف اطيمش والشاعر منذر عبد الحر

بجدارة وموضوعية والخلاف في الرأي الذي لايفسد بالود قضية فكانت تلك الأماسي والندوات حاضنةً لكل الاراء من أقصى يمينها الى أقصى يسارها حتى مع الآراء المشاكسة منها .

ختاما فقد كانت رحلة عطاء متميزة ومشواراً ناجحاً لحضور وفد وزارة الثقافة (دار الشؤون الثقافية) للمشاركة الثانية بمعرض الدولي لندن للكتاب لأنهم تنازلوا عن صغائر الأمور وتحملوا مسؤوليةً جسيمةً وصنعوا حدثا ثقافيا مميزا وتمكنوا من إنجاز المهمة الثقافية الوطنية في عمل وجهد مضن لخلق امل جديد لمستقبل افضل..

مني أروع الاعجاب والثناء